

علم الكلام

وبعض مشكلاته

تأليف

دكتور أبو الوفا القتيبي التفتازاني

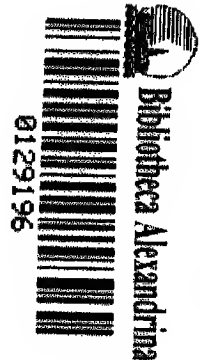
أستاذ الفلسفة الإسلامية

كلية الآداب - جامعة القاهرة

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهراني - الفجالة

القاهرة ٥٩٠٤٦٩٦ / ٣



علم الكلام
وبعض مشكلاته

علم الكلام وبعض مشكلاته

تأليف

دكتور أبو الوفاء الغنيمي لقناني

أستاذ الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب - جامعة القاهرة

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهراسي - الفجالة

ب. ٥٩٠٤٦٩٦ - القاهرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الكتاب

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه ، وبعد :

إذا قلنا «فلسفة إسلامية» ، فإنا نمنى بذلك تلك الفلسفة التي نشأت وتطورت في ظل الإسلام وحضارته ، وارتبطت به بأنواع مختلفة من الارتباط : إما بالدفاع عن عقائده ، أو بالتفهم الدقيق لأحكامه الشرعية العملية الفروعية واستنباطها من أدلتها أو أصولها ، أو بالعناية بجانب التدقيق الروحي لأحكامه وأخلاقه ، أو بالملامة والتقريب بينه وبين فلسفات أخرى وافدة إلى المسلمين . فعلباء المسلمين الذين نهضوا للدفاع عن عقائد الإسلام مستندين إلى الأدلة العقلية هم المتكلمون ، ويعرف علمهم باسم «علم الكلام» ، والذين شغلوا أنفسهم بالأحكام الشرعية الفروعية من حيث تصنيفها ، وكيفية استنباطها من أدلتها هم الأصوليون ، ويعرف علمهم باسم «علم أصول الفقه» ، والذين عنوا بجانب السلوك والأخلاق على أساس من التجربة الروحية العميقة هم الصوفية ، ويعرف علمهم باسم «علم التصوف» ، أو «علم الحقيقة» ، أو «علم السلوك» ، والذين وفقوا بين الإسلام وبين فلسفات أخرى أجنبية أعجبوا بها كالفلسفة اليونانية هم الفلاسفة الخالص أو الحكماء ، ويطلق على فلسفتهم أحيانا اسم «الحكمة» .

إذا اتضح هذا يمكننا التمييز بين نوعين من الفكر الفلسفي في الإسلام : أولهما الفكر الفلسفي في مجال العلوم الشرعية ، وهذا الفكر تتجلى فيه قدرة المسلمين على الابتكار بوضوح ، وثانيهما الفكر الفلسفي الخالص ، وهذا الفكر الأخير يقتضي معالجة المسائل المعروضة للبحث على نحو خاص ، بصرف النظر عن ارتباط هذه

(ب)

المسائل أساسا بالشرعيات أو عنم ارتباطها . فهو إذن يعالجها بمنهج مغاير لمنهج المتكلمين والأصوليين والسوفية ، وفيه تأثر فلاسفة المسلمين بالفلسفة اليونانية عامة وبأرسطو خاصة ، وفيه أيضا تظهر قدرة فلاسفة المسلمين على الابتكار ، ولكنه ابتكار محدود إذا قسناه بابتكار المسلمين في مجال علومهم الشرعية ، ومن هنا لا يمكن في رأينا أن تعطى صورة للفكر الفلسفي في الاسلام إذا اقتصرنا على ما كتبه الفلاسفة المختصين وحدهم .

وكتبنا هذا يقتصر على ناحية من نواحي الفكر الفلسفي في مجال العلوم الشرعية وأعني بها ناحية علم الكلام ، وهي ناحية فطن بعض الدارسين من المستشرقين إلى أهميتها ، وذلك مثل رينان الذي ذهب إلى القول بأن الحركة الفلسفية الحقيقية ينبغي أن تلتصق عند فرق المتكلمين ، وفي علم الكلام بنوع خاص ، كما قرر دوجا أيضا أن مذاهب كذا مذاهب المعتزلة والاشعرية لا يمكن أن تكون إلا ثمار بديعة من ثمار العقل العربي . والحق أن متكلمي الاسلام ، خصوصا المتأخرين منهم ، لم يقفوا عند حد تقرير العقائد ، وإنما تجاوزوا ذلك إلى الخوض في مسائل هي أقرب ما تكون إلى الفلسفة الخاصة وفي مسائل طبيعية اعتبروها مقدمات للعلم ، كالبحث في الجواهر والأعراض والجزء الذي لا يتجزأ أو الذرة وطبائع الموجودات بوجه عام ، وهي مسائل وإن كان بينهما وبين تقرير العقائد على وجه عقلي بعض الصلات ، إلا أنهم عالجوها أحيانا معالجة متحررة تدعو إلى الإعجاب .

ويشتمل هذا الكتاب على خمسة فصول ، عالجنا في الأول منها مسألة نشأة علم الكلام ، وحاولنا أن نقدم فيه تعريفا للعلم يظهرنا على موضوعه ومنهجه وغايته ، ويميز لنا بينه وبين غيره من العلوم الشرعية المصطبغة بالصبغة العلمية كأصول الفقه والتصوف ، ثم تحدثنا فيه عن عوامل نشأته المختلفة بشيء من التفصيل . وفي الفصول الأربعة التالية تحدثنا عن مشكلات كلامية أربع هي أبرز ما عالجها المتكلمون من مشكلات ، وهي الامامة ، والذات والصفات ، والجبر والاختيار ،

(ح)

والسمع والعقل . وبيننا أن مشكلة الإمامة ، ولو أنها ليست داخلية في نطاق العقائد عند أهل السنة ، إلا أنهم لما احتاجوا إلى الرد على الشيعة فيها أدرجوا البحث فيها في كتبهم الكلامية ، كما بينا أن هذه المشكلة كانت أول مشكلة اختلف المسلمون حولها بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة ، وأدى الخلاف حولها فيما بعد إلى نشوء الفرق الأولى كالشيعة والخوارج والمرجئة وغيرها ، فهي من الناحية التاريخية أول مشكلة تربت عليها انقسام المسلمين إلى فرق تتصارع فيما بينها صراعا سياسيا سرهان ما تطور بعد ذلك فأصبح صراعا عقائديا .

ومنهجنا في دراسة المشكلات الكلامية قائم على أساس رد كل مشكلة من تلك التي عرضنا لها إلى أصلها من الكتاب والسنة ، ثم نقضي معها في أدوارها ومراحلها المختلفة ، مع المقارنة بين آراء الفرق المختلفة فيها ، ومع مراعاة النظم التاريخي لها داخل الفرقة الواحدة ، والإبانة عن أوجه تأثير المفكرين فيها بعناصر أجنبية ، إن وجد هذا التأثير .

ولم يغيب عن بالنا أن تقرب بين المذاهب العقائدية كلما دعت الحاجة إلى ذلك كما فعلنا في التقريب بين مذهبي أهل السنة والجماعة والشيعة الإثني عشرية ، فقد تبين لنا من الدراسة المقارنة للمذهبيين أن الخلاف بينهما ليس بذي خطر .

ونحن نؤمن بعد هذا بأن إلقاء الأضواء على مختلف نواحي التراث الاسلامي يحقق للمجتمع فوائد شتى في هذا العصر ، فهو يجعلنا أكثر تفهما لماضيها ، وأكثر وعيا بقيمتها وأصالة ذلك التراث . واستلهم تراثنا الفكري من شأنه أن ينير أمامنا السبيل ويوضح لنا الرؤية في حاضرنا ومستقبلنا على السواء ، خصوصا ما كان منه متعلقا بالعقائد والأخلاق والتهديب الروحي للأفراد ، فهذا كله لا جدوى من استمارة نظرياته من الخارج ، وبذلك تبقى لنا شخصيتنا المستقلة ومقوماتنا الذاتية . وفي سبيل نهضة مجتمعنا الراهن « يتعين علينا أن نذكر دائما أن الطائفت الروحية

(٥)

التي تستمدها الشعوب من مثلها العليا النابعة من أديانها السماوية ، أو من تراثها الحضارى قادرة على صنع المعجزات .

ونحن نرجو أن نكون ، بما بذلنا من جهد فى هذا الكتاب ، قد كشفنا عن جانب من جوانب التراث الحضارى الاسلامى . كما نرجو أن يكون فيه فائدة لباحث ، أو هوون لمستزيد . والله نسأل أن يوفقنا ، وإليه يرجع الامر كله ؟

ابو الوفا الفنىمى التفتازانى
أستاذ بكلية الآداب بجامعة القاهرة

محتويات الكتاب

صفحة	
١ - ١	مقدمة الكتاب ومحتوياته
٢	الفصل الأول : نشأة علم الكلام
٣	ما هو علم الكلام
٦	عوامل نشأته
٦	تمهيد
٧	الخلاف حول تأويل بعض نصوص الدين
١٤	الخلاف السياسي
١٩	التقاء الإسلام بديانات وحضارات أخرى
٢٣	حركة الترجمة
٢٩	الفصل الثاني : مشكلة الإمامة
٢٩	تمهيد
٣٠	ما ورد في الكتاب والسنة متعلقا بالإمامة
٣٢	القاتلون بأن الإمامة تكون بالاختيار :
٣٢	الخوارج
٣٩	المرجئة
٤٤	المعتزلة
٥٩	أهل السنة والجماعة
٧٤	القاتلون بأن الإمامة تكون بالنص والتميين :
٧٤	الشيعة
٧٨	الإثنا عشرية
٨٨	الإسماعيلية
٩٣	الزيدية
٩٨	الفصل الثالث : مشكلة الذات والصفات
٩٨	تمهيد

صفحة	
١٠٠	هل كان للمشكلة وجود في عهد النبي وصحابته
١٠٢	التشبيه والتجسيم
١١٢	نفي الصفات
١٢٥	إثبات الصفات (بلا تشبيه)
١٣٥	الفصل الرابع : مشكلة الجبر والاختيار
١٣٥	تمهيد
١٣٦	مصدر المشكلة من القرآن والحديث
١٣٩	تطور النظر فيها بعد عهد النبي
١٤٠	آراء المعتزلة
١٤٤	آراء الجبرية
١٤٨	آراء المتوسطين بين الجبر والاختيار
١٥٣	الفصل الخامس : مشكلة السمع والعقل
١٥٣	تمهيد
١٥٤	رأى المعتزلة
١٥٧	آراء الحشوية والظاهرية
١٥٩	آراء أهل السنة والجماعة
١٦٣	ثبت المراجع
١٦٨	فهارس الأعلام والفرق والطوائف والمذاهب .
١٦٩	فهرس الأعلام
١٧٥	فهرس الفرق والطوائف والمذاهب
١٧٨	كتب وبحوث ومقالات أخرى للمؤلف

الفصل الأول

نشأة علم الكلام

١ - ما هو علم الكلام ؟

جاء الإسلام بمجملته من الأحكام الشرعية ، بعضها يتعلق بالاعتقادات ، وبعضها يتعلق بالعمليات من العادات والمعاملات ، واعتبرت الأحكام الشرعية الاعتقادية - كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدره خير وشره ^(١) - أصولاً ، والأحكام الشرعية العملية على اختلافها كالصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد والبيوع والاروع - فروعاً .

والعلم الباحث في الأحكام الاعتقادية ، هو العلم المعروف باسم علم الكلام ، ويعرف أيضاً باسم علم التوحيد والصفات ^(٢) .

(١) ذكر ابن خلدون في مقدمته عن عقائد الإسلام التي هي موضوع الإيمان ما نصه : « وأعلم أن الشارع وصف لنا هذا الإيمان الذي هو في المرتبة الأولى ، الذي هو تصديق ، وعين أموراً مخصوصة كلفنا التصديق بها بقلوبنا ، واعتقادها في أنفسنا مع الإقرار بالسنتنا ، وهي العقائد التي تقررت في الدين . قال صلى الله عليه وسلم ، حين سئل عن الإيمان فقال : أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خير وشره ، وهذه هي العقائد المقررة في علم الكلام » .

(٢) وله تسميات أخرى ، ورد في « كشف اصطلاحات الفنون » للتهانوي : « علم الكلام ، ويسمى بأصول الدين أيضاً ، وسماه أبو حنيفة رحمه الله بالفقه الأكبر ، وفي « مجمع السلوك » : « ويسمى بعلم النظر والاستدلال أيضاً ، ويسمى أيضاً بعلم التوحيد والصفات » . الخ » .

أما العلم الباحث في الأحكام العملية على اختلافها ، فهو علم الشرائع والأحكام ، أو علم الفقه .

وقد أشار سعد الدين التتازاني إلى ذلك ، فقال في شرحه للعقائد الفلسفية ما نصه : « إعلم أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل ، وتسمى فرعية وعملية ، ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالأول يسمى علم الشرائع والأحكام . . . وبالثانية علم التوحيد والعقائد » (١) .

واعتبر لبعض الأحكام الشرعية الاعتقادية ، لما لها من صبغة نظرية « معرفة » ، والأحكام الشرعية العملية — لما لها من صبغة عملية — ، « طاعة » ، فيقول الشهرستاني : « قال بعض المتكلمين الأصول معرفة الباري تعالى بوحدها يتوصفاته ، ومعرفة الرسل بآياتهم وبيئاتهم . . . ومن المعلوم أن الدين إذا كان متبنياً إلى معرفة وطاعة ، والمعرفة أصل والطاعة فرع ، فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصولياً ، ومن تكلم في الطاعة والشرعية كان فروعياً . » الأصول هي موضوع علم الكلام ، والفروع هي موضوع علم الفقه » (٢) .

ويقول الأيجي في كتابه « المواقف » مبيناً إقتصار علم الكلام على بحث العقائد والدفاع عنها ، دون العمليات من الشرع ، ما نصه « والكلام عام يقتدر به على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه . والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل ، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد عليه السلام » (٣) .

(١) شرح العقائد الفلسفية ، ص ٩ - ١١ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ، بهامش الفصل لابن حزم ، ج ١ ،

ص ٥١ .

(٣) الأيجي ، المواقف ، الموقف الأول في المنهجات (المقصد الأول من المقصد الأول) .

وبتميز علم الكلام أيضاً عن علم التصوف ، فعلم التصوف يعتبر الاحكام الشرعية ، نظرية كانت أو عملية من ناحية آثارها في قلوب المتعبدين بها ، فهو يعني بجانب السلوك والأخلاق على أساس من الذوق الروحي والوجدان القلبي .

وفي رأينا أن التميز بين علوم الكلام والفقه والتصوف ، اعتباري محض ، إذ يمكن أن تندرج جميعها تحت اسم واحد هو الشريعة ، فعلم الفقه مستند إلى علم الكلام استناد الفرع إلى الأصل ، وعلم التصوف مستند إلى علمي الكلام والفقه ، إذ لا بد للصوفي على الحقيقة من علم كامل بالكتاب والسنة (١) لكي يصبح اعتقاداته وعباداته ومعاملاته على اختلافها .

وإن اتصال هذه العلوم بعضها عن البعض الآخر ، وجد نتيجة التخصص العلمي الدقيق ، وهو أمر ظهر في الاسلام في وقت متأخر ، وبهذا التخصص سار كل علم في مساره على قواعد ومناهج خاصة « فتميز عن غيره من العلوم بموضوعه ومنهجه وغايته . أما قبل ذلك ، فكان اسم « الفقه » يطلق ، ليس فقط على العمليات من الشرع ، وإنما أيضاً على الاعتقادات والأخلاق ، ولا أدل على ذلك عما ورد في « كتاب أبعاد العلوم » : « علم الفقه : قال في كشف اصطلاحات الفنون : علم الفقه ، ويسمى هو وعلم أصول الفقه بعلم الدراية أيضاً على ما في « مجمع السلوك » ، وهو معرفة النفس ما لها وما عليها . مكنا نقل عن أبي حنيفة ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقادات ، كوجوب الإيمان ونحوه ، والوجدانيات ، أي الأخلاق الباطنة والملكات النفسانية ، والعمليات كالصوم والصلاة والبيع ونحوها : فالأول

(١) ولذلك قال الشعراني في « الطبقات الكبرى » : « هو (أي علم التصوف) علم افقدح في قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة ... والتصوف إنما هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة » ، الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ٤٣ .

علم الكلام ، والثاني علم الأخلاق والتصوف ، والثالث هو الفقه المصطلح . وذكر
الغزالي أن الناس تصرفوا في إسم الفقه فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على دلائلها
وعملها . واسم الفقه في العصر الأول كان مطلقاً على علم الآخرة ، ومعرفة دقائق
النفوس ، والاطلاع على الآخرة ، وحقارة الدنيا . . . (١) .

كما سبق يتبين لنا أن علم الكلام علم من العلوم الشرعية المصطبغة بصيغة عقلية ،
تدور مسأله حول أصول العقائد الإسلامية وإثباتها والدفاع عنها ضد الآراء
المخالفة لها ، وأنه يتميز بذلك عن غيره من العلوم الشرعية الأخرى كالفقه
والتصوف . ولكن ما هي العوامل التي أدت إلى نشوء هذا العلم في الإسلام ،
وماذا كان وجه الحاجة إليه ؟ فيما يلي نحاول الاجابة على هذا السؤال .

٢ - عوامل نشأته :

تمهيد :

لم ينشأ علم الكلام في الإسلام نتيجة سبب بعينه ، وإنما هو نتاج أسباب
متضامنة ، وعوامل متضافرة ، اقتضت وجوده على الصورة التي نراها حالياً في
تاريخ الفكر الإسلامي . فهناك عوامل متباعدة من داخل الجماعة الإسلامية ذاتها ،
كالخلاف حول بعض النصوص الدينية ، مما أدى إلى اختلاف وجهات النظر ،
تفسير العقائد ، والخوض في مشكلات عقائدية نظرية لم يعرفها الجيل الأول من
المسلمين ، وكالخلافا السياسي الحادث حول مسألة الإمامة ، وهو الخلاف الذي
أدى إلى ظهور الفرق ، وهو وإن كان سياسياً في منشئه ، إلا أنه تطور فأصبح
متعلقاً بالعقائد . وهناك عوامل وافدة من خارج إلى الجماعة الإسلامية ، أعانت

(١) حسن صديق خان : أبجد العلوم ص ٥٥٩ - ٥٦٠ .

على وجود علم الكلام وازدهاره ، وذلك مثل النقاء الاسلام بحضارات وديانات
الامم المفتوحة ، مما ترتب عليه صراع عقائدى بينها وبينه ، ومثل حركة الترجمة
التي ترتب عليها إنتقال الفلاسفة اليونانية إلى المسلمين ، ووجود نشاط فكري هائل
امتد أثره ، فيما امتد إليه ، إلى علم الكلام ، أو علم العقائد الاسلامية .

وفيا إلى سنحاول الكلام عن كل عامل من هذه العوامل الأربعة بشئ من
التفصيل .

(١) الخلاف حول تاويل بعض نصوص الدين :

وردت في القرآن الكريم آيات كثيرة تبين العقائد الالامية وأبرزها عقيدة
التوحيد ، حتى أن فخر الدين الرازى في تفسيره الكبير ذكر د أن الآيات الواردة
في الأحكام الشرعية أقل من ستمائة آية ، وأما البواقى ففي بيان التوحيد والنبوة ،
والرد على عبدة الأوثان وأصناف المشركين ^(١) ، وهذا يدلنا من غير شك على
أن القرآن الكريم قد عنى بالعقائد التي ينبغي أن يعتقدها المسلم عناية كبيرة .
ولذلك قال فخر الدين الرازى بعد ذلك : د وأنت لو فتشت علم الكلام لم تجد
فيه إلا تقدير هذه الدلائل (يقصد الدلائل على وجود الصانع وعلى صفاته وعلى
النبوة والمعاد) ، والذب عنها ، ودفع المطاعن والشبهات القاذحة فيها ، ^(٢) .

والواقع أن القرآن . إلى جانب إحتوائه على العقائد الاسلامية ، قد احتوى
على ذكر العقائد المخالفة لها ، وعلى الحجج الداحضة لها ، فكان ذلك من العوامل
الهامة التي أنهضت بعض عقول المسلمين إلى البحث في العقائد . وكيفية الدفاع عنها
ضد العقائد المخالفة لها .

(١) التفسير الكبير ٠ ج ١ ، ص ٣٠٧

(٢) نفس المرجع ج ، ص ٣٠٨ .

فمن الآيات السكينة التي ورد فيها ذكر العقائد والمذاهب والأديان المخالفة للإسلام ، قوله تعالى : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصالحين والنصارى والمجوس والذين أشركوا ، إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد » (١) . وقوله تعالى : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصالحين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم » (٢) ، مثل هذه الآيات لابد وأن تثير عند قارئها تساؤلا حول تلك العقائد والمذاهب والأديان المخالفة ، وحول الفرق بين كل منها وبين العقيدة الإسلامية .

ولقد ورد القرآن الكريم على مخالفته ، فرد مثلا على الدهرية الذين قالوا : « وما يهلكنا إلا الدهر » (٣) ، ورد على أولئك الذين أسهوا الله ، اكب وعبدوها كالصابئة ، وذلك بمثل آية إبراهيم عليه السلام : « فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين » (٤) ، ورد على منكري النبوات بمثل قوله تعالى : « وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشرا رسولا ، قل لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا » (٥) ، ورد على منكري البعث بمثل قوله تعالى : « يوم نطوى السماء كطوى السجل للكتب كما بدأنا أول خلق نعيده وعدا علينا إنا كنا فاعلين » (٦) .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، نجد في القرآن الكريم آيات يتعارض موداها ولو ظاهرا ، منها على سبيل المثال — ما يتعلق بالجبر والاختيار ، نجد

-
- (١) سورة الحج ، آية ١٧ .
 - (٢) سورة البقرة ، آية ٦٢ .
 - (٣) سورة الجاثية ، آية ٢٤ .
 - (٤) سورة الأنعام ، آية ١٦ .
 - (٥) سورة الاسراء ، آية ٩٤ - ٩٥ .
 - (٦) سورة الانبياء ، آية ١٠٤ .

قوله تعالى : « ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله » (١) ثم قوله تعالى : « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر » (٢) . وهنا قد يبدو التعارض ، ولو ظاهريا ، بين الآيتين ، لأن الآية الأولى تربط مشيئة الفرد بمشيئة الله ، ويفهم منها أن الإنسان لا يفعل بمحض إرادته وإنما يفعل بمحض إرادة الله ، والآية الثانية تظهرنا على أن للإنسان مشيئة خاصة ، فهو حر فيما يختار لنفسه من الكفر أو الإيمان . وهنا أيضا قد يتساءل البعض : كيف يمكن أن يكون الإنسان مختارا ومجبورا في آن واحد ؟ ثم هل للإنسان إرادة يدير بها ؟ وما صلة هذه الإرادة بإرادة الله ؟ وما معنى اختيار الإنسان إذا كان له اختيار ؟ وماذا يعنى كون الإنسان مجبورا إذا كان لا يفعل إلا بفعل الله ؟ كل أولئك في الحقيقة أسئلة تعرض لمقل الإنسان إذا ما أمعن النظر في بعض نصوص القرآن .

وهناك إلى جانب ما تقدم المنشابه (٣) من آيات الصفات، ومن هذه الآيات ما يوحى بالتشبيه والتنجيم ، مثل الآيات التي ورد فيها ذكر اليد والوجه والاستواء على العرش ، ولكن إلى جانب هذه الآيات توجد آيات التنزيه المطلق ، مثل قوله تعالى : « ليس كمثل شيء » (٤) ، وهي الواجبة للاعتقاد ، فكان بعض المسلمين يسمي آيات الصفات كما وردت ، دون تأويل ، والبعض الآخر

(١) سورة الكهف ، آية ٢٢ - ٢٣ .

(٢) سورة الكهف ، آية ٢٩ .

(٣) أشار القرآن الكريم إلى الآيات المتشابهة في آية : « هو الذي أنزل عليك الكتاب ، منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله ، والراسخون في العلم يقولون آمنا به ، كل من عند ربنا ، وما يذكر الا أولو الألباب » سورة آل عمران ، آية ٧ : وفي التعريفات للجرجاني : « المتشابه هو ما خفى بنفس اللفظ ولا يرجى دركه أصلا كالمقطعات في أوائل السور » ، التعريفات مادة « المتشابه » ، و « المحكم ما أحكم المراد به عن التبديل والتغيير ، أي التخصيص والتأويل والنسخ » التعريفات ، مادة « المحكم » .

(٤) سورة الشورى ، آية ١١ .

يتأولما لتصبح متمشية مع ما يمتقده من التنزيه ، ووقع بعض المسلمين في التشبيه والتجسيم ، وهذا كله مما أدى إلى ظهور علم الكلام الباحث في مثل هذه العقائد ، ولندع ابن خلدون يصور لنا ذلك قائلا : « وأدلتها أى العقائد الايمانية » من الكتاب والسنة كثيرة ، وعن تلك الأدلة أخذها السلف ، وأرشد إليها العلماء ، الائمة ، إلا أنه عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد أكثر مثارها من الآى المتشابهة . فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة إلى النقل لحديث بذلك علم الكلام .

« ولنبين لك تفصيل هذا المجل ، وذلك أن القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر للدلالة من غير تأويل في آى كثيرة ، وهى سلوب كلها ، وصرحة في بابها ، فوجب للإيمان بها ، ووقع في كلام الشارع صلوات الله عليه ، وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها .

« ثم وردت في القرآن آى أخرى قليلة توهم التشبيه ، مرة في الذات ومرة في الصفات .

« فأما السلف ، فقبلوا أدلة التنزيه لسكوتها ووضوح دلالتها ، وعلموا استحالة التشبيه ، وقضوا بأن الآيات من كلام الله ، فأمنوا بها ، ولم يتعرضوا لمعناها يبيح ولا تأويل . وهذا معنى قول الكثير منهم : إقرموها كما جاءت ، أى آمنوا بأنهم من عند الله ، ولا تعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها ، لجواز أن تكون ابتلاء ، فيجب الوقف والإذعان له .

« وشذ لمصرهم مبتدعة اتبعوا ما تشابه من الآيات ، وتوغلوا في التشبيه . . . (١) » .

(١) مقدمة ابن خلدون . ص ٣٢٥ .

والواقع أن موقف السلف من الصحابة من البحث في العقائد كان موقفاً حكيماً : فهم في الحقيقة كانوا يؤمنون بعقائد الإسلام إيماناً قوياً لا تشوبه شائبة ، كيف لا وهم كانوا يقتبسون من أنوار النبوة ؟ وهم كانوا كلما انتشكروا عليهم أمر من أمور العقائد أو الأحكام العملية لجأوا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، فكانوا منحققين بالإيمان علماً وحالاً ، ومن هذا شأنه لا ينسحق في الحقيقة جدلاً عقلياً حول مسائل الإيمان ، وهذا يفسر لنا لم لم ينجح الصحابة ومن تبعهم إلى التعمق والبحث الجدل العقل في أمور الاعتقاد. وقد يعترض معترض فيقول : كيف يكون موقف الصحابة كذلك في الوقت الذي دعا فيه القرآن نفسه إلى اصطناع الجدل في تبليغ الدعوة ؟ وقد رد المغفور له الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » على مثل هذا الاعتراض قائلاً : « ومهما يكن في القرآن من تعرض للجدل ، ومن دعوة إلى الجدل برفق عند الحاجة ، في مثل قوله تعالى : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين » (١) ، فإن القرآن ليس كتاباً جدلياً ، ولم تقم دعوته إلى الإيمان على جدال .

« وقد مضى زمن النبي عليه السلام والمسلمون على عقيدته واحدة هي ما جاء في كتاب الله ، لأنهم — كما يقول طائش كبرى زاده — : « أدركوا زمان الوحي وشرف صحبة صاحبه ، وأزال نور الصحبة عنهم ظلم الشكوك الأوهام » (٢) .

يضاف إلى ما تقدم أن الصحابة خشوا أن يؤدي البحث العقل الاجتهادي

(١) سورة الفحل ، آية ١٢٥ :

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٧٢ -

في مجال العقائد إلى انقسام المسلمين بعضهم على البعض الآخر ، فنبهوا عن ذلك ، وحرصوا على توحيد الكلمة بأن يذكروا على مناهج واحد في أصول العقائد ، وإن كان ثمة خلاف بينهم فهو في فروع الاحكام الشرعية ، بمعنى أنهم لم يختلفوا في الذات الإلهية ، من حيث وحدانيتهما وتزويدها ، وإنما اختلفوا أحياناً في فروع المسائل الفقهية المتعلقة بالاحكام الشرعية كالميراث مثلاً^(١) ، وهذا نتيجة لإجتihad كل منهم بالرأى .

وقد أشار ابن القيم في « إعلام الموقعين » إلى اختلاف الصحابة في مسائل الاحكام العملية دون أصول العقائد قائلاً : « قد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الاحكام ، وهم سادات المسلمين وأكمل الأمة إيماناً ، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الاسماء والصفات والافعال ، بل كلهم على إجابات ما يتعلق به الكتاب العزيز والسنة النبوية ، كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم^(٢) » .

لم يلبث أن تشكك بعض أهل الأهواء من المسلمين في العقيدة الإسلامية ، وذلك في أواخر عهد الصحابة . فأطلقوا العنان لتأويل النصوص القرآنية المتعلقة بالذات والصفات ، وذهبوا في تأويلهم مذاهب بعيدة عن مذاهب السلف ، فأثاروا بذلك مشكلات وشبهات . وقد ذكر البغدادي في « الفرق بين الفرق » خلافاً حول مسألة القدر والاستطاعة حدث في زمن المتأخرين من الصحابة ، وهو الخلاف الذي أثاره معبد الجهني وغيلان الدهمشقي والجمعد بن درهم ، فقال ما نصه : « ثم حدث في زمان المتأخرين من الصحابة خلاف القدري في القدر والاستطاعة من معبد الجهني وغيلان الدهمشقي

(١) وهذا يفسر أيضاً لم ظهرت المدارس الفقهية المختلفة في الإسلام ،

تقارن : البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٤ .

(٢) اعلام الموقعين عن رب العالمين ، ج ١ ، ص ٥٥ .

والجعد بن درهم، وتبرأ منهم المتأخرون من الصحابة، كمسند الله بن عمر، وجابر بن عبد الله، وأبي هريرة، وابن عباس، وأمس بن مالك، وعبد الله بن أوفى، وعقبة بن عامر الجهني، وأقرانهم^(١).

ومن الشبهات التي أثبتت حول العقائد أيضاً، وذلك قبيل المائة من سني الهجرة، شبهات جهم بن صفوان الذي ظهر - كما يذكر المقرئ^(٢) - ببلاد الشرق، وتكلم في الصفات بعد أن لم يكن الكلام فيها معروفاً، فتنى أن يكون لله تعالى صفة، وبث الشك في نفوس الجاهلين، واجتذب إليه أنصاراً كثيرين يميلون لرأيه، ويؤيدون فكرته، فأكبر أهل الإسلام بدعته، وورموا بالضلالة أصحابها، وحقدوا الناس من الجهمية، وعادوم في الله، وتولوا الرد على حججهم.

وقد ارتأى القزالي أن ظهور مثل أولئك المتبذعين الباجئين فيما ورد في نصوص القرآن والسنة من عقائد على هذا النحو الذي لم يكن معروفاً للصحابة ومن تابعهم، ومحاولة المسلمين التمسكين بالسنة رد حججهم وكشف شبهاتهم، هو الذي أدى إلى نشوء علم الكلام في الإسلام، وذلك على نحو ما يستفاد من قوله: «ألقى الله سبحانه وتعالى إلى عباده على لسان رسوله صل الله عليه وسلم عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم وديارهم، كما نطق بمعرفة القرآن والأخبار ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها، وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنتأ الله سبحانه وتعالى طائفة المتكلمين، وحرك دواعهم لنصرة السنة المأثورة بكلام مرتب يكشف عن تليسات أهل البدعة المحدثه على خلاف السنة المأثورة، فنه نشأ الكلام وأهله^(٣)».

(١) الفرق بين الفرق، ص ٢ - ١٥.

(٢) المقرئ: للخط، ج ٤، ص ١٨٢ - ١٨٣.

(٣) التفتد من الضلال، بهامش الاثنان للكامل للحنبل، ج ٢، ص ٩.

بما سبق كله يتبين أن النصوص الدينية نفسها كانت من العوامل التي دعت إلى ظهور علم الكلام : إما لأن بعض هذه النصوص قد أثار بطبيعته في عقول بعض المسلمين حب البحث في العقائد الإسلامية والتقصي للعقائد المخالفة لها ، أو لأن بعض هذه النصوص من قبيل المتشابه الذي لا يدرك كنهه معناه ، كبعض آيات الصفات « وقد أدى تأويل بعض أهل الأهواء مثل هذه النصوص المتشابهة إلى مشكلات عقائدية عويصة كانت فيما بعد موضوعا لذلك العلم .

(ب) الخلاف السياسي :

لم يكن الخلاف حول نصوص الدين وحده سبباً في نشأة علم الكلام في الإسلام إذ أن النزاع السياسي في صدر الإسلام كان ذا أثر لا يقل أهمية عن أثر الخلاف حول بعض نصوص الدين .

إن أبرز مسألة سياسية ذات خطر نشأ حولها الخلاف بين المسلمين هي مسألة الإمامة أو الخلافة . ذلك أن النبي لم يقرر نظاماً معيناً لمن يكون إماماً أو خليفة من بعده^(١) . ولما مات صلى الله عليه وسلم اختلف المهاجرون

(١) ورد في القاموس المحيط للفيروزابادي : « والامام ما ائتم به من رئيس أو غيره » . . . والنبي صلى الله عليه وسلم والخليفة . . . القاموس المحيط مادة « أمه » . ويقول ابن خلدون في المقدمة « وسمى الفائم بذلك خليفة واماماً . فاما تسميته اماماً فتنسبها بامام الصلاة في اتباعه والافتدائه به . واما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في امته ، فيقال : « خليفة باطلاق ، وخليفة رسول الله » المقدمة ص ١٨١ ، ولم يثبت عند أهل السنة نص أو تعيين من النبي على شخص معين يخلفه بهذا المعنى . اما الشيعة فذهبوا الى القول بالنص والتعيين . وقد ناقش أهل السنة النصوص التي استدل بها الشيعة على ذلك ، مبينين انها موضوعة أو مؤولة تأويلها بعيداً . انظر في تفصيل ذلك : ابن حزم : الفصل ٤ ، ج ٤ ، ص ١٤٦ وما بعدها ، ومقدمة ابن خلدون ، ص ١٣٨ .

والانصار فيمن يختلفه ، ثم استقر رأيهم أخيراً على استخلاف أبي بكر^(١) ، فكانت الخلافة بذلك شورى بينهم .

ثم كان من الاختلافات الأخرى الحادثة في صدر الإسلام الخلاف على تخصيص أبي بكر^(٢) بأمر بالخلافة وقت وفاته ، وعلى بيعة عثمان ، والخلاف الحادث في آخر عهد عثمان وخروج بعض المسلمين عليه ، ثم قتله ، ثم الخلاف بين علي من ناحية وعائشة وطلحة والزبير من ناحية أخرى ، وهو الخلاف الذي أدى إلى وقعة الجمل ثم الخلاف بين علي ومعاوية ، وهو الخلاف الذي أشعل نار الحرب بين المسلمين فترة ، وانتهى بنبات الأمر لمعاوية وذريته من بعده . وكان قد خرج — أثناء هذا الخلاف الأخير — بعض المسلمين على علي فمروا بالخوارج ، وكانت بينهم وبين علي حروب ثم قتل علي بيد أحد الخوارج ، وبقتله انتهى عهد الخلفاء الراشدين ، وذلك في سنة . هجرية .

على أن مقتل الإمام علي على ذلك النحو قد أثار عطفاً قوياً عليه من جانب أنصاره ، وابتدأت شيعة في الظهور بشكل واضح على مسرح الحياة الإسلامية ، وأظهرت القول ، كعقيدة ، بأنه كان أحق صحابة النبي بخلافته ، هو وذريته من بعده ، لأن النبي قد نص على ذلك في رأيهم ، كما اعتبرت كل من جاء بعد النبي من الخلفاء الراشدين مقتصباً لحق علي ، وكل من جاء بعد علي من الخلفاء مقتصباً لحق ذريته .

وقد صور الشهر ستان إختلاف المسلمين حول الإمام في ذلك العصر قائلًا أن الإختلاف في الإمامة كان على وجهين : أحدهما أن الإمامة تثبت

(١) انظر في تفصيل ذلك : الملل والنحل للشهرستاني ، ج ١ ، ص ٢١ وما بعدها .

بالنص والتمين ، والآخر بالاتفاق والاختيار : فن قال بالرأى الاول قال إن حيا أحق الناس بالخلافة ، ومن بعده ذريته . ومن قال بالرأى الثانى قال بحق معاوية وذريته ، ثم مروان وأولاده ، والحوارج يرون غير هذا وفلك ، ويذهبون إلى أن الخليفة يجب أن يكون منهم ، ويعمل وفق إرادتهم وإلا خالفوه (١) .

ولكن ما الذى أدى إلى مثل تلك الخلافات ، بعد أن كانا المسلمون كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم ؟

الواقع أن هناك أسباباً كثيرة أدت إلى مثل تلك الخلافات ، لعل أبرزها وأقواها ضعف الإيمان تدريجياً في قلوب بعض المسلمين ، وإحياؤهم تلك للعصية القبلية ، التى كانت موجودة بين العرب في جاهليتهم .

ذلك أن الإسلام قد سوى بين المسلمين على اختلاف أجناسهم ، ودعا إلى الوحدة الجاهة الإسلامية ، ودعا رسوله إلى نبذ كل عصبية وفرقة ، والأدلة على ذلك من الكتاب والسنة كثيرة (٢) ، ولكن ضعف الإيمان في قلوب بعض المسلمين ، عن لم يتهذب بالإسلام وعظامة نبيته ، أدى إلى فتن كثيرة أبرزها الفتنة التى انتهت بمقتل عثمان دون حكم شرعى ، فكانت فتنة ابتلي بها الأمة الإسلامية جماعاً (٣) وقد طل ابن خلدون سبب هذه

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ٢٧ .

(٢) مثل قوله تعالى : « يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله اتقاكم » سورة الحجرات ، آية ١٣ . وقوله تعالى : « وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتقشلوا وتذهب ريحكم » ، سورة الأنفال ، آية ٤٦ . وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « ليس منا من دعا إلى عصبية » وقال أيضاً : « كلكم لآدم » ، وآدم من تراب ، لا فضل لعربى على أعجمى الا بالتقوى .

(٣) كانت هذه الفتنة وما تلاها من حروب نقطة تحول في تاريخ المسلمين وما أصدق ما يقول المستشرق الانجليزى نيكولسون : « لقد مزقت الحروب الأهلية التى أعقبت هذه الفتنة (فتنة مقتل عثمان) وحدة الاسلام شراً ممزق ولم يلتئم بعد الجرح الذى أحدثته هذه الحروب » .

الفتنة وما تلاها من فتن بضعف إيمان مثيريها ، وإثارتهم المعصية القلبية قائلا :
 « وإذا نظرت بعين الإنصاف عذرت الناس أجمعين في شأن الاختلاف في عثمان ،
 واختلاف الصحابة من بعد ، وعلمت أنها كانت فتنة ابتلى الله بها الأمة ، بينما
 المحلمون قد أذهب الله عدومهم ، وملأكمهم أرضهم وديارهم ، ونزلوا الأمصار على
 حدودهم بالبصرة والكوفة والشام ومصر . وكان أكثر العرب الذين نزلوا هذه
 الأمصار جفاة لم يستكثروا من صحبة النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا هذبتهم
 سيرته وآدابه ، ولا ارتاضوا بخلقه ، مع ما كان فيهم من الجاهلية من الجفاء والمعصية ،
 والتفاخر ، والبعد عن سكة الإيمان ، وإذا بهم عند استفحال الدولة قد أصبحوا
 في ملكة المهاجرين والأنصار من قريش وكنانة وثقيف وهذيل وأهل الحجاز
 ويثرب السابقين الأولين إلى الإيمان ، فاستكفوا من ذلك ، وغصوا به لما يرون
 لا ينسبهم من التقدم بالساهم وكثرتهم مثل قبائل ابن وائل ، وعبد القيس بن ربيعة ،
 وقبائل كندة ، والأزد من اليمن ، وتميم وقيس من مصر ، فصاروا إلى الغرض من
 قريش ، والألفة عليهم ، والفريضة في طاعتهم ، والتعامل في ذلك بالنظم منهم ،
 والاستعداد عليهم . . . » (١) .

ثم استمرت الشبهوات في التلاعب بقول بعض المسلمين ، فتقوضوا بيمينهم لعل ،
 فكانت الحروب بين المسلمين ، وانتهى بها الأمر إلى ثبات الأمر للأمويين ، وليس
 من شك في أن إيمان كثير من المسلمين في هذه الحقبة كان قد تسرب إليه وهم ،
 ولا أدل على ذلك من الرواية التالية التي أوردها ابن خلدون قائلا : « سأل رجل
 عليا رضي الله عنه : ما بال المسلمين اختلفوا عليك ولم يختلفوا على أبي بكر وعمر ؟
 فقال لأن أبا بكر وعمر كانا واليين على مثل ، وأنا اليوم وال على مثلك ، ثم يعقب
 ابن خلدون على هذه الرواية قائلا : « يشير (أي على رضي الله عنه) إلى وازع
 الدين ١١ (٢) » .

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٠١ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٤٨ .

ولسكن ما الذى جعل تلك الخلافات السياسية بين المسلمين مرتبطة بمدى
بالمقائد ؟ .

الجواب على ذلك أن الخلاف السياسى بين المسلمين ما كان ليقعده عن الدين ،
لأن كل فريق من الفرق المتنازعة كان يلجأ إلى نصوص الدين دائماً ليؤيد موقفه
وهذا يدفعه إلى الاجتهاد فى فهم النصوص ، أو تأويلها تأويلاً خاصاً ، عندئذ
صار كل حزب سياسى فرقة دينية لها معتقداتها ، كالشيعة والخوارج والامويين
والمرجئة . ثم عهد أصحاب كل فرقة بعد ذلك إلى اصطناع شعراء وعلماء تلك
الفرق الأحاديث ليدعموا بها معتقداتهم ، فصار الأمر متعلقاً بالدين ومسائله
الاعتقادية تعلقاً كبيراً .

وجدير بالذكر أيضاً أن مسألة الإمامة وهى المسألة السياسية الكبرى عند
المسلمين ، قد تطورت أمرها فدخلت فى نطاق مبحث العقائد ، حتى عند أهل السنة ،
لأن الشيعة لها اعتبارها منذ البداية من أصول العقائد الإسلامية ، ولم يوافقهم
على ذلك أهل السنة ، احتاج أهل السنة فيما بعد إلى الرد عليهم ، فعمد المتأخرون
متكلمهم إلى إدراج البحث فيها فى كتبهم^١ .

(١) يقول ابن خلدون فى مقدمته : « والحق بذلك (أى بموضوعات علم
الكلام) الكلام فى الإمامة لما ظهر من بدعة الإمامية من قولهم أنها من عقائد
الإيمان ، وأنه يجب على النبى تعيينها » . وقصارى أمر الإمامة (فى رأى
أهل السنة) أنها قضية مصلحة لجماعية ولا تلحق بالعقائد ، ، مقدمة
ابن خلدون ، ص ٣٢٦ .

وقد ذكر سعد الدين التفتازانى فى شرح العقائد الفلسفية ما نصه :
« أنه (أى النفسى) لما فرغ من مقاصد علم الكلام ، وبحث الذات
والصفات والأفعال والمعاد ، والنسبة ، والإمامة ، على قانون أهل الإسلام
وبلغين أهل السنة والجماعة ، حاول التنبية على فائدة من المسائل الخ » ،
شرح العقائد الفلسفية ، ص ١٨٧ . وفى تعليقه فى العاصم على شرح العقائد
الفلسفية ما نصه : « قوله : قلنا أنه لما فرغ من مقاصد علم الكلام ، ، ينحصر

وهكذا يقين لنا من كل ما سبق أن الخلافات السياسية الحادثة في صدر الإسلام ، قد ارتبطت بالدين وعقائده ارتباطاً وثيقاً ، وترتب عليها انقسام المسلمين إلى فرق متباينة خالصة في البحث في العقائد على نحو جدلي خلافي ، فكان هذا من أهم العوامل التي عجلت بظهور علم العقائد ، أو علم الكلام ، عند المسلمين .

(ج) اللقاء الاسلام بديانات وحضارات أخرى :

وهناك عامل من العوامل التي ساعدت على نشأة علم الكلام في الإسلام يمكن أن يضاف إلى سابقه ، وأعني به اللقاء الإسلام بديانات وحضارات الأمم المفتوحة . والواقع أن المسلمين إبان الشغلم بالفتوحات لم يكن لديهم من الفراغ ما يسمح لهم بالبحث في العقائد^(١) ، فلما استقر أمر الإسلام في الأمصار المفتوحة وجد بعض المسلمين لديهم من الوقت ما قد يسمح لهم بتناول العقائد بالبحث ، يضاف إلى ذلك أن المسلمين قد احتسكروا بأهل الديانات الساهوية في تلك الأمصار كاليهود والنصارى ، وكان هؤلاء أصحاب علم وفلسفة ، ولهم نهاية بالجدل في العقائد ، فلمله قد ترتب على هذا الاحتكاك أن وجد لدى بعض المسلمين

= (التفتازاني) الإمامة من مقاصد علم الكلام على أصل أهل السنة مسامحة قال صاحب «المواقف» : «ومباحث الإمامة عندها من الفروع . وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيًا بمن قبلنا» ، شرح العقائد النسفية ، الطبعة المصرية ١٣٥٨ هـ - ١٩٣٩ ، ص ٤٨٩ .

(١) يقول الشيخ محمد عبده في «رسالة التوحيد» حول هذا المعنى : «مضى زمن للنبي صلى الله عليه وسلم وهو المرجع في الحيرة ، والسراج في ظلمات الشبهة ، وقضى الخليفتان (أبو بكر وعمر) بعده ما قدر لهما من العمر في مدافعة الأعداء ، وجمع كلمة الأولياء ، ولم يكن للناس من الفراغ ما يخلون فيه مع عقولهم ، ليبتكروا بالبحث في مبادئ عقائدهم ، رسالة التوحيد ، ص ١٠ - ١١ . ويقول المستشرق الأمريكي ماككونالد : «في خلال العشرين أو الثلاثين سنة التي أعقبت وفاة محمد ، كان المسلمون جسد منشغلين بنشر عقيدتهم ، إلى الحد الذي لم يجعلهم يفكرون في ماهية تلك العقيدة على وجه التحديد» ، أنظر :

حب الجدل والنقاش في مسائل العقائد الإسلامية على نحو ما ارتأوه هند
المسيحيين واليهود .

وقد صور المستشرق جولدميهر ما كان لالتقاء الإسلام بالمسيحية وغيرها من
الديانات من أثر في بحث المسلمين في عقائدهم على صورة فلسفية قائلاً : « ليس
التأثير المكتب المترجمة وحدها ، بل كان للاختلاط بين المسلمين وغيرهم من
العناصر الأخرى كالمسيحيين دخل في هذا التأثير ، ففي القرن السابع الميلادي
حصل نقاش بين المسلمين ، وجدل عنيف حول القضاء ، وحرية الإرادة ، لتسرب
مثل هذا النقاش إليهم حول هذه المسألة من المسيحيين الشرقيين بحكم الاختلاط
الشخصي ، وغير هذه المشكلة من الأفكار الفلسفية الأغريقية ، كأفكار أرسطو
والأفلاطونية الحديثة ، تسرب إليهم بواسطة النقل الشفوي أكثر من الترجمة
والنقل » (١) .

والواقع أن المشكلة التي أشار إليها جولدميهر وهي مشكلة القدر ، قد
أثيرت من جانب أفراد مسيحيين اعتنقوا الإسلام ، ولم يكونوا مخلصين
له ، يدلنا على ذلك أن غيلان الدمشقي كان قبل إسلامه قبطياً ، وأنه كان
من أبرز دعاة القدر ، على نحو ما يذكر ابن قتيبة في « كتاب المعارف » ،
قائلاً : « د غيلان الدمشقي ، كان قبطياً ، لم يتكلم أحد قبله في القدر
ودعا إليه إلا بعد الجهن . وكان غيلان يكنى « أبا مروان » ، وأخذه هشام
ابن عبد الملك (المتوفى سنة ١٢٥ هـ) وصلبه بباب دمشق ، (٢) . وكما أثار
بعض من أسلم من المسيحيين شبهات عقائدية حول القدر ، فحمد كذلك
بعض من أسلم من اليهود قد أثار شبهات تشويه والتجسيم ، ووضع لذلك

(١) محاضرات في الإسلام ، طبع ميديلبرج ١٩٢٥ ، وأورده الدكتور
محمد البهي في كتابه : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ، القاهرة ١٩٤٨
ج ١ ، ص ٢٦٤ - ٢٦٥ .
(٢) كتاب المعارف ، ص ١٦٦ ، ومفتاح السعادة ، ج ٢ ، ص ٢٥ .

الأخبار ، فيقول الشهر ستاني : « وأكثرها (أى أكثر الأخبار الموضوعة الدالة على التشبيه) مقتبسة من اليهود ، فإن التشبيه فيهم طابع » (١) ، ولعل عبد الله ابن سبأ — الذى كان يهودياً وأسلم — هو أول من أثار ، إلى جانب غلوه فى على رضى الله عنه ، شبهات التشبيه ، على نحو ما ذكر البغدادى فى « الفرق بين الفرق » (٢) .

فإن ذلك يتبين فى وضوح وجلاء أن كثيراً من الفتن التى أثيرت فى الإسلام جاءت من جانب بعض من أسلموا رياء ونفاقاً ، من اليهود والمسيحيين وغيرهم ، وما أجمل مآصير به الشيخ محمد عبده حال هؤلاء قائلوا : « وكان قد التحق بالإسلام أناس من كل ملة دخلوه حاملين لما كان عندهم ، راغبين أن يصلوا بينه وبين ما وجدوه ، فنارت الشبهات بعد ماهيت على الناس أعاصير الفتن ، واعتمد كل ناظر على ما صرح به القرآن من إطلاق المنان للفكر ، وشارك الدخلاء من حق لهم السبق من العرفاء ، وبدت رؤوس المشاكين تعلو بين المسلمين » (٣) .

هذا ، وقد قام صراع بين عقائد الإسلام ، وعقائد أهل الكتاب لما بين هذه وتلك من اختلافات واضحة ، وقد لخص لنا ابن حزم أوجه الاختلاف وأوجه الاتفاق بين العقائد اليهودية والعقائد الإسلامية ، فذكر أن اليهود قد اتفقوا مع المسلمين فى الإقرار بالتوحيد ، ثم بالنبوة ، وآيات الأنبياء عليهم السلام ، وبزول الكتب من عند الله ، إلا أنهم خالفوا المسلمين فى بعض الأنبياء عليهم السلام دون بعض ، بمعنى أنهم لا يعترفون بنبوة

(١) الملل والنحل ، القاهرة ١٩٦١ ، تحقيق سيد كيلى ، ج ١ ، ص ١١٣ .

(٢) الفرق بين الفرق ، ص ٢١٤ .

(٣) رسالة التوحيد ، ص ١٥ - ١٦ .

محمد ولا بنبوة عيسى^(١) . أما النزاع بين العقائد المسيحية والعقائد الاسلامية ، فقد ذكر الشيخ رحمه الله بن خليل الهندي أنه يدور حول خمس مسائل هي: التحريف ، والنسخ ، والتثليث ، وحقية القرآن ، ونبوة سيدنا محمد^(٢) .

ونتيجة لذلك الخلاف الواضح بين عقائد الاسلام وعقائد الأديان السماوية الأخرى ، ولما أظهره بعض المسلمين الذين سبق انتماؤهم إلى تلك الديانات من شبهات ، كان لابد للمسلمين من الدفاع عن العقائد الاسلامية ، والدخول في صراع عقائدي مع اليهود والنصارى . وطبيعى أن يحاول كل فريق عندئذ أن يظهر على الفريق الآخر بالحجة ، وهنا ظهرت حاجة المسلمين منذ أواخر العصر الأموي إلى الاطلاع على المطلق اليوناني للاستعانة به في الرد على اليهود والنصارى الذين كانت ثقافتهم فلسفية يونانية ، فكان ذلك كله من الأسباب التي دعت إلى وجود علم الكلام ، باعتباره العلم المدافع عن العقائد الاسلامية بالحجج العقلية .

^١ وكما كان هناك صراع بين عقائد الاسلام وعقائد أهل الكتاب من اليهود والنصارى ، فقد كان هناك كذلك صراع بين تلك العقائد وعقائد الفرس الوثنية ، فقد كان للفرس قبل الفتح الاسلامي ديانات خاصة ، كما كانت لهم حضارة معروفة ، ولما استفحل أمرهم في الدولة العباسية ، باعتقاد بعض الخلفاء العباسيين عليهم ، نهد بعضهم وقد أعلن آراء الحادية ، تظهروا على أنهم قد أسلموا دون أن يتخلصوا من دياناتهم القديمة وعاداتهم الموروثة ، كما تظهروا على أنهم قد أرادوا بنشرها كيداً للإسلام ، نتيجة حقدهم على زوال ما كان لهم من مجد سالف ، وقد كان من هؤلاء من دان

(١) الفصل ، ج ١ ، ص ٩٨ :

(٢) رحمه الله بن خليل الهندي : اظهار الحق ، ص ٣ ، وللكتاب كله في الرد على المسيحية .

قبل إسلامه بالمجوسية والمانوية والزرادشتية ، وهي ديانات شرك ووثنية^(١) .
فكان لابد أن تنهض طائفة من علماء المسلمين من ذوى الخبرة بالمنطق وبراهينه
الرد عليهم ، وهذا هو ما فعله المعتزلة من المتكلمين ، الذين كانت بينهم وبين المجوس
مجادلات معروفة ، فأدى هذا كله إلى إرساء قواعد علم الكلام ، كما أظهر وجه
الحاجة إليه عند المسلمين بوضوح .

(د) حركة الترجمة :

ومن العوامل التي أدت إلى ازدهار علم الكلام إبان العصر العباسي ، وأطاحت
على تمديد مسأله ، وتصحيح مباحثه ، ودقة مناجهه ، إطلاع المتكلمين من المسلمين
على المنطق اليوناني والفلسفة اليونانية إثر نقلها إلى العربية بتشجيع بعض الخلفاء
من العباسيين مثل المنصور ، والرشيد ، والمأمون .

وأول ما نقل إلى العربية هو المنطق ، وذلك في عهد المنصور ، وقيل إن ابن
المقفع هو أول من ترجم المنطق إلى العربية ، ولعل ذلك كان راجعاً إلى حاجة
المسلمين الملحة إليه ، فقد كان المتكلمون من المسلمين يرغبون في التسليح به ضد
خصومهم من أهل الديانات الأخرى ، من كانت لهم دراية بالمنطق والفلسفة اليونانية
كما ذكرنا من قبل .

إلا أنه بعد ذلك نقلت كتب الفلسفة اليونانية في الالهيات والطبيعات
والاخلاق ، وذلك في عصر المأمون ، فترجمت بعض كتب أفلاطون وبعض
كتب أرسطو ، وبعض مصنفات الأفلاطونية الحديثة ، فإذا كانت نتائج ذلك
في مجال علم الكلام ؟

كان من نتائج ذلك أن اصطنع المتكلمون المنطق اليوناني أداة لهم ،
كما مزجوا بين موضوعات المقاليد الإسلامية ، وبعض موضوعات الفلسفة ،

(١) انظر في تفصيل هذا « الفهرست لابن النديم » ، فيما يتعلق
بالمبتكاهين وغيرهم ممن كانوا يظهرون الاسلام ويبطنون للزندقة ، الفهرست
ص ٤٧٣ .

مع اصطناع مصطلحات الفلاسفة ، ثم خاضوا بعد ذلك في مسائل هي أقرب إلى الفلسفة منها إلى العقائد ، كالبحث في الجواهر والأعراض وأحكامها ، وطبائع الموجودات ، وغير ذلك من المسائل التي قد يكون لبعضها فائدة من حيث تقرير العقائد على وجه عقل ، وقد لا يكون للبعض الآخر منها أدنى صلة بهذا التقرير .

وكان المعتزلة من المتكلمين هم الذين اضطلعوا بهذه المهمة ، أعنى مهمة المزج بين العقائد الإسلامية والفلسفة اليونانية ، وذلك في عصر المأمون ، على نحو ما يشير إليه الشهرستاني قائلا : « طالع شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون ، غلطوا مناهج الكلام ، وأفردوا لأنفسهم علماً يسمى بعلم الكلام ، إما لأن أظهر مسألة تكلم فيها المتكلمون وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام ، فسمى النوع باسمها ، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام (١) مترادفان (٢) » .

(١) يستفاد من هذا أن تسمية علم العقائد بعلم الكلام كانت هي نفسها نتيجة من نتائج اطلاع المتكلمين على المنطق والفلسفة ، فأصبح كلام المتكلمين مرادفاً لمنطق الفلاسفة ، لأنه على حد تعبير التفتازاني : « يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمناطق للفلسفة » شرح العقائد النفسية ، ص ١٥ ، وهناك آراء أخرى في تسمية هذا العلم بالكلام ، فيرى المستشرق دي بور أن « الأقوال التي تصاغ كتابة أو شفاهاً على نمط منطقي أو جلي تسمى عند العرب في الجملة خصوصاً في معالجة المسائل الاعتقادية ، « كلاماً » ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة للدكتور أبو ريده ، القاهرة ١٩٥٤ ، ص ٧٥ ، وإلى مثل رأي دي بور — وهو أن لفظ « كلام » يفيد من الناحية اللغوية ، المعنى المستخدم اصطلاحياً عند المتكلمين — يذهب مستشرقون مثل فنسك في كتابه :

The Muslim Creed, P. 79; Encyclopadia of Islam, Art, "Kalam".

وهناك آراء أخرى في هذه التسمية نجدها مذكورة في شرح العقائد النفسية ص ١٥ ، وفي كتاب « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » للشيخ مصطفى عبد الرازق ، وقد ناقش المؤلف هذه الآراء المختلفة في هذه التسمية ، من ص ٢٦٥ — ٢٦٨ .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٣٢ — ٣٣ .

ويذكر سعد الدين التفتازاني الدوافع التي دفعت المتكلمين إلى مزج موضوعات الكلام بموضوعات الفلسفة قائلا : « ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية ، وخاض فيها الإسلاميون ، حاولوا (أى علماء الكلام) الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة ، وظلوا بالكلام كثيراً من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها ، فيتمكنوا من إبطالها ، وهلم جرا ، إلى أن أدرجوا فيه (أى في علم الكلام) معظم الطبيعيات والإلهيات ، وخاضوا في الرياضيات ، حتى كاد لا يتميز دأى علم الكلام عن الفلسفة لولا اشتغاله على السمعيات (١) » .

ولما حصل هذا الاختلاط بين موضوعات الكلام ، وموضوعات الفلسفة ، خصرماً عند المتأخرين من المتكلمين ، هرست مشكلة تحديد موضوع علم الكلام ، فقيل : هل يشمل الكلام مسائل الاعتقاد فقط بغية إثباتها ، أم أنه يشمل أيضاً الوسائل المؤدية إلى هذا الإثبات ، فيدخل في لطاق موضوعه ما يتداوله الفلاسفة من موضوعات ، وما يصطنعونه من فنون البحث العقلي ، والدليل المنطقي .

هنا تختلف الآراء ، فبعض العلماء كابن خلدون ، يقرر الفصل بين الكلام والفلسفة ، من حيث الموضوع ، والمنهج والقساية (٢) ، ويرى في

(١) شرح العقائد النسفية ، ص ١٧ .

(٢) يقول ابن خلدون : « وصار علم الكلام مختلطاً بمسائل الحكمة وكتبه محشوة بها ، كان الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد ، والتبس ذلك على الناس ، وهو غير صواب ، لأن مسائل علم الكلام إنما هي عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف ، من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه - لا بمعنى أنها لا تثبت إلا به ، فإن العقل معزول عن الشرع وإنظاره - وما تحدث فيه المتكلمون من إقامة الحجج - فليس بحثاً عن الحق فيها - فالتعليل بالحلل بعد أن لم يكن (الحق) معلوماً هو شأن الفلسفة ، بل إنما هو التماس حجة عقلية تحضد عقائد الإيمان ، ومذاهب السلف فيها ، وتدفع شبه أهل البدع عنها الذين زعموا أن مبادئهم فيها =

معرض تدليله على عسدم احتياج المقائد إلى تعصيد الفلسفة والمنطق ، أنه إذا هدانا الشارع إلى مدرج فنبقى أن نقدمه على مداركنا ونثق به ، ونها ، ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل ، ولو عارضه ، بل نعتمد ما أمرنا به اعتقاداً وطمناً ، ولستت مما لم نهم من ذلك ، ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه (١) . ثم يقول مبيناً ضرورة حذف مسائل الطبيعيات والإلهيات من نطاق علم الكلام .

و أما النظر في مسائل الطبيعيات ، والإلهيات ، بالصحيح والبطالان ، فليس من موضوع علم الكلام ، ولا من جلس أقطار المتكلمين . فاعلم ذلك لغير به بين الفنين (يقصد الكلام والفلسفة) ، فإنهما محتطان عند المتأخرين في الوضع والتأليف ، ولحق مغارة كل منهما لصاحبه ، بالموضوع والمسائل (٢) .

وهناك بعض المتكلمين يذهبون إلى القول بأن المنطق جزء من علم الكلام ، وذلك مثل الإجمعي الذي يذهب في كتابه " الموافقات " إلى أن موضوع

= عقليته . وذلك بعد أن تفرض صحة بالادلة النقليه كما تلقاها السلف واعتقدوها ، وكتب ما بين القاموس ، . مقدمة ابن خلدون . ص ٢٤٧ . وحاصل كلام ابن خلدون أن موضوعات الكلام هي العقائد المنطقية من الشرع ، وهي عند المتكلمين أشبه بالمسلمات التي يعبدونها منها بحثه ، أما الفيلسوف فلا لأنها بمسلمات لأن الحق في معنوه نقيض عند البداية . فيصطنع لذلك البعثات العنيفة بحثه . أما المتكلم فيعلم طبعاً مثل هذا ، والمسائل للتدليل على أن موجود الله ، وهو العقائد . يضاف إلى ذلك أن غاية المتكلم تأييد العقائد . وغاية الفيلسوف البحث عن الحق على صورة كان . والفرق واضح بين الغالبين .

١١ مقدمة ابن خلدون . ص ٢٤١

(٢) نفس المرجع . ص ٢٤١ .

الكلام هو العقائد ، وجميع ما توقف عليه هذه العقائد من المبادئ القرينة ، أو البعيدة ، كمسائل المنطق ، ومباحث الحلال والوجود ، وغير ذلك (١) .

ولعل ما يدعو متكلمين مثل الإيجي إلى اعتبار المنطق جزء الكلام ، هو أن مبادئ المنطق ليست — في ذاتها — مخالفة للشرع أو العقل ، وإن كانت بما استخرجه الفلاسفة أولا ، ودونوه في علومهم ، التي بعض مسألتها لا يطابق الشرع . هذا ، ودعوى أن المتكلمين استخرجوها من عند أنفسهم بلا أخذ عن الفلاسفة مكابرة (٢) . والدليل على ذلك ، في رأى البعض ، أن كتب المتقدمين من علماء هذا الفن ، كالأئمة الحنفية ، كانت مقتصرة على الاعتقادات ، بلا خلط لمسائل المنطق (٣) .

وهناك طائفة أخرى من المتكلمين قالوا إن إثبات مسائل العقائد محتاج إلى دلائل وتعريفات معينة ، والعلم بكونها موصلة إلى المقصود ، ولا يحصل هذا إلا من المباحث المنطقية ، أو يتقوى بها ، فلم الكلام محتاج إلى المنطق ، على أن هذا لا يعنى في رأيهم أن المنطق جزء الكلام ، بل المنطق علم على حدة ، والمشهور بين مثل أولئك المتكلمين أن يقع المنطق على طريق الخدمة والآلة ، ولهذا فهو دخدام العلوم (٤) .

مما سبق يتبين أنه قد ترتب على انتقال المنطق والفلسفة إلى علماء الكلام أنهم قد تعمقوا في مباحث العقائد على أساس من الدليل العقلى ، وأنهم قد

(١) أورده الهروى في « الدر النضيد من مجموعة الحنفيد » ، القاهرة

١٣٢١ ، ص ١٣٦ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٣٦ .

(٣) نفس المرجع ، ص ١٣٧ .

(٤) نفس المرجع ، ص ١٣٦ .

مرجوا موضوعاتهم العقائدية ببعض موضوعات الفلسفة ولم يزل علم الكلام على
على أيدي أولئك المتكلمين يقترب من الفلسفة، شيئاً فشيئاً، حتى اختلطت مباحثهما
به وكاد لا يتميز (علم الكلام) عن الفلسفة لولا اشتغاله على السمعيات، على
حد تعبير التفتازاني. وهكذا إزدهر علم الكلام وظهر في صورته الفلسفية عند
المسلمين، دالاً على أصالتهم الفكرية، إلى الحد الذي جعل ريتان - أحد
المستشرقين الذين أنكروا وجود فلسفة إسلامية بالمعنى الصحيح - يقول :
« أما الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام فينبغي أن تلتبس عند فرق المتكلمين..
وفي علم الكلام بنوع خاص » (١).

الفصل الثاني

مشكلة الإمامة

١ - تمهيد :

إذا كنا قد قدمنا الكلام عن « مشكلة الإمامة » ، فذلك راجع إلى أنها كانت أول مشكلة اختلف المسلمون في شأنها بعد وفاة النبي مباشرة ، وأدى الخلاف حولها فيما بعد إلى نشوء الفرق الأولى ، كالشيعة والخوارج والمرجئة وغيرها ، فهي من الناحية التاريخية أول مشكلة ترتب عليها انقسام المسلمين إلى فرق تصارع فيما بينها صراعاً سياسياً ، سرعان ما تطور بعد ذلك فأصبح صراعاً عقائدياً (١) .

والمذاهب الإسلامية في الإمامة تنقسم إلى قسمين : مذاهب تقوم على أساس من القول بأن الإمامة تكون بالاتفاق والاختيار ، لأن النبي لم ينص على من يخلفه من بعده ، وترك أمر المسلمين شورى بينهم ، كمذاهب الخوارج والمرجئة، والمعتزلة، وأهل السنة ؛ ومذاهب تقوم على أساس من القول بالنص والتمين ، أي لنص النبي على شخص معين يخلفه من بعده ، وهي مذاهب الشيعة على اختلاف فرقهم .

على أن الذين يقولون بأن الإمامة تكون بالاتفاق والاختيار يختلفون فيما بينهم ، فبعضهم يجعل الاختيار منحصراً في قريش ، ومن هؤلاء أهل السنة ، وبعضهم لا يتقيد بهذا الشرط ، أي شرط القرشية في الامام ، كالخوارج ،

(١) قارن ص ١٤ - ١٦ من هذا البحث .

— ٣٠ —

وبعض المرجئة ، والمعتزلة ؛ والبعض الآخر يرى أفضلية أن يكون الامام من قريش ، وإن لم يكن ذلك ضروريا ، كبعض المعتزلة ، وبعض أهل السنة .

أما الذين يقولون بأن الامامة تكون بالنص والتمين ، فيفتقون جميعاً على أن الامام المنصوص عليه بعد النبي هو علي ابن أبي طالب ، ومن بعده ذريته ، ولكنهم يختلفون في مسألة الامامة في ذريته ، كما يختلفون في مسألة جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل .

ويدعو أن جميع الفرق الإسلامية (باستثناء فرقة من فرق الخوارج) ، يذهبون إلى ضرورة نصب الامام ، ويستدل بعضهم على ذلك ، ليس فقط بأدلة عقلية ، وإنما أيضاً بأدلة عقلية ، وإن شئت قلت يحاولون التدليل على أن نصب الامام أمر تقتضيه مصلحة الجماعة الإسلامية ، وحول هذه القضية الأخيرة ، وهي إثبات ضرورة نصب الامام على وجه عقل ، نجد لدى المتكلمين آراء فلسفية واجتهادية لها طرافتها ، ولعل هذه الآراء هي مناط الابتكار من الناحية الفلسفية في هذه المسألة العقائدية .

ولنبداً الآن ببيان ما قد يكون في الكتاب والسنة من نصوص تتعلق بهذه المسألة .

٢ - ما ورد في الكتاب والسنة متعلقاً بالامامة :

لم يرد في الكتاب أو السنة نص صريح على شخص معين يخلف النبي صلى الله عليه وسلم في تولي أمر المسلمين^(١) ، ولما لم يكن هناك نص في هذا الشأن ، فقد لجأ الصحابة إلى الشورى ، وذلك مستند إلى ما يقوله الله

(١) قارن ص ١٤ من هذا البحث .

نعلم، لنبيه : « وشاورهم في الأمر »^(١) ؛ وإلى قوله تعالى في وصف حال المسلمين :
« وأمرهم شورى بينهم »^(٢) .

والظاهر أن الاسلام يوجب على المسلمين نصب الامام أو الخليفة ، ويستدل
بعض من يذهب إلى هذا الرأي بقول النبي صلى الله عليه وسلم : من مات ولم يعرف
إمام زمانه مات ميتة جاهلية^(٣) .

وإذا تشاور المسلمون فيما بينهم لاختيار الامام أو الخليفة ، فإنهم في هذه
الحالة يجب أن يراعوا بعض الشروط ، منها أن يكون الامام قرشياً ، لقول صلى الله
عليه وسلم : « الأمة من قریش » ، وأن يكون عادلاً ، لقوله تعالى : « ولا يجرمكم
شئان قوم على ألا تعدلوا ، إعدوا هو أقرب للتقوى »^(٤) . وقوله تعالى : « يا أيها
الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط عدا الله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين ،
إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما ، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو
تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً »^(٥) : « وقول النبي صلى الله عليه وسلم :
« من ولي من أمر أمتي شيئاً فأمروا أحداً بحبابة فلعنة الله والملائكة والناس
أجمعين ، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً ،

فإذا استقر رأيهم على اختيار الامام أو الخليفة ، فإن طاعته تكون واجبة
عليهم ؛ وتكون طاعتهم له أيضاً بمثابة طاعتهم للنبي نفسه ، يدل على

(١) سورة آل عمران ، آية ١٥٩ .

(٢) سورة الشورى آية ٣٨ .

(٣) شرح العقائد الفسفية ، الطبعة المصرية ، ص ٤٨٢ ، وانظر أيضاً :
فخر الدين الرازي : المسائل الخمسون في أصول الكلام ، بمجموعة
الرسائل ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ص ٣٨٤ .
(٤) سورة المائدة ، آية ٨ .
(٥) سورة النساء ، آية ١١٥ .

هذا قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأول الأمر منكم، فإن تنازعتم في شئ، فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله في اليوم الآخر» (١).

وأظهار المسلمين الطاعة للإمام أو الخليفة يكون بعقد البيعة له، ومعناها الطاعة له طالما كان متبعاً فيهم لكتاب الله وسنته، وقد بايع الصحابة النبي، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: «ان الذين يبايعونك إنما يبايعون الله، يد الله فوق أيديهم فمن نكث، فأنما ينكث على نفسه، ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجراً عظيماً» (٢).

فأنت ترى من هذه الشواهد الثقلية أن اختيار الإمام يكون طريق الشورى، مع مراعاة كونه قرشياً، عادلاً، وبذلك تعتمد له البيعة، وقصيص طاعة واجبة شرعاً، مادام منفذاً لأحكام الكتاب والسنة في الجماعة الإسلامية.

٣ - القائلون بأن الإمامة تكون بالاختيار :

(١) الخوارج :

يبدو أن فرقة الخوارج قد خرجت على القول بأن الإمام يجب أن يكون من قريش، فلم تعتمد بما نقل من الأخبار في هذا الصدد (٣). ولكنها

(١) سورة النساء، آية ٥٩.

(٢) سورة الفتح، آية ١٠.

(٣) أورد محمد الحنين التفتازاني في شرحه للعقائد الذنسية ما نصه :

« قوله عليه السلام : « الائمة من قريش » ، وإن كان خبر واحد ، لكن لما رواه أبو بكر رضي الله تعالى عنه محتجاً به على الانصار لم ينكره أحد ، فصار مجمعا عليه أم يخالف فيه إلا الخوارج وبعض المعتزلة ، شرح

العقائد للنسيمي ، ص ١٨٣ .

طلبه على القول باختيار الامام ، وعدله ، فتمتد له البيعة ، ونجب له الطاعة .

على أن الخوارج قد اشترطوا أن يختار الإمام منهم هم ، لأنهم كفروا من عداهم من المسلمين ، فمن هم الخوارج ؟ وما الذي أداهم إلى مثل هذه النتائج ؟

الخوارج قوم خرجوا على علي بن أبي طالب من كانوا معه في حرب صفين التي بينه وبين معاوية ، ولندع الشهور ستان يظهرنا على ما وقع من خلاف أدى إلى ظهور الخوارج قائلا : « زعمنا أنه أراد من خرج على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه جماعة من كان معه في حرب صفين ، وأشدهم خروجاً عليه ، ومروفاً من الدين ، الأشعث بن قيس ، ومسمود بن فذكر القمي ، وزيد بن حصين الطائي ، حين قال : القرم يدعوننا إلى كتاب الله ، وأنت تدعوننا إلى السيف ؟ حتى قال (علي رضي الله عنه : أنا أعلم بما في كتاب الله ، إنفروا إلى بقية الأحزاب ، إنفروا إلى من يقول كذب الله ورسوله ، قالوا (أي الخوارج) : لترجمن الأشتر عن قتال المسلمين ، إلا لنفعلن . بل نكافأ فعلنا بشمان ، فاضطر (علي) إلى رد الأشتر بعد أن هزم الجميع ودلوا مدبرين ، وما بقي منهم إلا شذمة قليلة فيهم حشاشة قوة .

فامتثل الأشتر أمره (أي أمر علي) ، وكان من أمر الحكيم أن الخوارج حملوه على التحكيم أولاً ، وكان يزيد أن يبعث عبد الله بن عباس ، فما رضي الخوارج بذلك ، وقالوا : هو منك ، فحملوه على بعث أبي موسى الأشعري ، علي أن يحكما (أي الحكمان) بكتاب الله ، فجري الأمر على خلاف ما رضي به ، فلما لم يرض بذلك ، خرجت الخوارج عليه ، وقالوا : لم حكمت الرجال ؟ لاحتكم إلا الله (١) .

(١) انظر الفصل فيهمش الفصل ، ج ١ ، ص ١٥٥ - ١٥٦ .
(م ٣ - علم الكلام)

ويقال إن الخوارج خرجوا على عليّ حينما رأوه يقبل التحكيم كتاب الله ، وكانوا يرون أنه لا ينبغي لملي أن يخضع في أمر التحكيم فيقبله مادام يؤمن بأنه لا يحارب معاوية إلا من أجل الحق ، وحاولوا أن يحملوا علياً على الرجوع عما اتفق عليه مع معاوية ، ولكن علياً لم يرجع عن شروطه ، زمنا ، ووقعت بينه وبينهم حرب النهروان ، وهزمهم ، فاشتدت خصومتهم له ، ودبروا مؤامرة قتله (١) .

ولكن الشيرستاني يعود ويؤكد خطأ مثل هذا الرأي ، لأن الخوارج هم الذين دفعوا علياً إلى قبول التحكيم فيقول : « والبدعة الثانية (من بدع الخوارج) أنهم قالوا : أخطأ عليّ في التحكيم إذ حكم الرجال ، لاحكم إلا الله تعالى . وقد كذبوا على عليّ عليه السلام من وجهين : أحدهما في التحكيم أنه حكم الرجال ، وليس ذلك صدقاً ، لأنهم هم الذين حلوه على التحكيم ، والثاني أن تحكيم الرجال جائز ، فإن القوم هم الحاكمون في هذه المسألة ، ولذا قال عليه السلام ، كلمة حق أريد بها باطل ، وتخطوا عن النخلة إلى التكفير ، ولعنوا علياً عليه السلام (٢) » .

والواقع أن الخوارج لم يكونوا هم وأسلافهم قد تهبوا تماماً بآداب الإسلام ، لهذا تهور الخوارج ، واندفعوا في خروجهم ، ومن هنا شأنه يحول تهوره واندفاعه بينه وبين فهم الدين واستنباط أحكامه على وجه صحيح ، ولذلك وصفهم ابن حزم قائلاً : « ولكن أسلاف الخوارج كانوا أعراباً ، قرأوا القرآن قبل أن يتفقهوا في السنن الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا تكن فيهم أحد من

(١) قارن في تفصيل هذا : فجر الاسلام للاستاذ أحمد أمين ، ص ٣٠٦ وما بعدها .

(٢) الملل والنحل بهامش الفصل ١٠ ج ١ ، ص ١٥٨ .

الفقهاء^(١) ، زنى رأينا أن تدين الخوارج كان من الذرع الحامى الذى يقود صاحبه إلى الهوس والبعد عن جادة الصواب . وقد كان الإمام على فى مناقشاته معهم يلزمهم الحجّة دائماً^(٢) ، وليكنهم كانت قد ضاقت عقولهم عن قبول الحق ، فظلوا يثيرون الفتن ، ويمعنون فى تكفير من عداهم من غير تثبّت فى الأمر ، أو نظر إلى المواقب ، واستولت على مشاعرهم فكرة البراءة من عثمان وعلى وحكام بنى أمية الظالمين ، وعائشة وطلحة والزبير أصحاب وقعة الجمل ، وأبى موسى الأشعرى وعمر بن العاص ، وهما طرفا التحكيم فى وقعة صفين .

وإمامنا فى تكفير من عداهم من المسلمين ذهبوا إلى القول بتكفير أصحاب الكبار ، بل تكفير أهل الذنوب هموما .

يقول السكبي فى مقالاته : « إن الذى يجمع الخوارج على افتراق مذاهبها إكفار على عثمان ، والحكمين وأصحاب الجمل ، وكل من رضى بتحكيم الحكمين ، والإكفار بارتكاب الذنوب »^(٣) . ويقول الشهر ستانى « ويجمعهم (أى يجمع الخوارج) القول بالتبرى عن عثمان وعلى ، ويقدمون ذلك على كل طاعة ، ولا يصححون المناكحات إلا على ذلك ، ويكفرون أصحاب الكبار^(٤) » .

وهكذا تبين لنا أن الخوارج قد حكموا بالكفر على عثمانى وعلى ، وغيرهما من كبار الصحابة ، وهم يرون أن عثمان وعلياً ، وإن صحت خلافتهما ، إلا أن كلا منهما قد وقع منه ما أدى إلى تكفيره ، فعثمان لم يسر على نهج أبى بكر

(١) الفصل فى الملل والاهواء والنحل ، ج ٤ ، ص ١٥٦ .

(٢) أنظر مثلاً العقد للفريد لابن عبد ربه ، ج ٢ ، ص ٣٨٨ .

(٣) أورده البغدادى فى الفرق بين الفرق ، ص ٥٥ .

(٤) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ١٥٦ - ١٥٧ .

وعمر، وعلى أخطأ في قبوله التحكيم، بل إنه كفر حينما قبل هذا التحكيم. ولعل الخوارج — لضيق أقدحهم — اعتبروا الاجتهاد بالرأى كفراً، لأن علياً إذا كان قد قبل التحكيم، فإنه لم يخرج في هذا عن كونه مجتهداً بالرأى، والمجتهد بالرأى — حتى إذا أخطأ — لا يكون كافراً، بل إنه يثاب على مجرد اجتهاده، هذا فضلاً عن أن التحكيم جائز شرعاً.

وللخوارج بعد هذا — فيما يذكر الشهرستاني — رأى ابتدعوه في صدد الإمامة ذاتها: فهم جوزوا أن تكون الإمامة في غير قریش، وكل من ينصبونه هم برأيهم، ويعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور، يكون إماماً، ومن خرج على مثل هذا الإمام يجب القتال معه، أما إذا غير الإمام سيرته في الناس، وعدل عن الحق، وجب عند ذلك في رأيهم عزله أو قتله. ويعمن الخوارج في القول بتجويز أن تكون الإمامة في غير قریش، فيذهبون إلى أن الامام يجوز أيضاً أن يكون عبداً أو حراً أو نبطياً. (النبطى نسبة إلى النبط، بفتح ن، أخلاط الناس وعوامهم).

ويجب أن يكون الامام متصفاً — في رأى الخوارج أيضاً — بالعلم والزهد، على نحو ما يظهرنا عليه قول ابن الجوزى في «تلبیس ابلیس»: «ومن رأى الخوارج أنه لا تختص الإمامة بشخص إلا أن يجتمع فيه العلم والزهد، فإذا اجتمع كان إماماً ولو كان نبطياً» (١).

ويبدو أن فرق الخوارج (٢) على اختلافها قد ذهبت إلى القول بضرورة

(١) تلبیس ابلیس، ص ١٠٢.

(٢) كبار فرق الخوارج كما يذكر الشهرستاني ستة: الازارقة والنجادات والصفرية والعجاردة والاباضية والثعالبة، المال والنحل بهامش الفصل، ج ١، ص ١٥٦، وقد فصل ابن حزم للكلام عن هذه =

لصب الإمام باستثناء فرقة النجيدات ، فبقول ابن حزم ما نصه : « وقالت النجيدات (من الخوارج) ، وهم أصحاب نجدة بن هيرم الحنفي : ليس على الناس أن يتخذوا إماماً ، إنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم »^(١) ، وهم بذلك يخالفون - كما يذكر ابن حزم أيضاً - جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج الذين ذهبوا إلى وجوب الإمامة ، وأن الأمة يجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله ، ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٢) .

إلا أن الشهرستاني في الملل والنحل يذكر أن الخوارج من المحكمة الأولى جوزوا أيضاً أن لا يكون في العالم إمام أصلاً ، وإن احتيج إليه فيجوز أن يكون هبداً أو حراً أو نبطياً أو قرشياً^(٣) ، ويذكر ابن عبد ربه أيضاً أن أولئك الخوارج كان من « مذهبيهم أن لا يكون أمير »^(٤) .

ومن عجب بعد ذلك أن أجازت بعض فرق الخوارج إمامة المرأة كالشيبيية ، على نحو ما يستفاد من قول المقرئى : « والخامسة عشرة من فرق الخوارج الشيبيية ، أتباع شبيب بن يزيد بن أبي نعيم الخارج في خلافة عبد الملك بن مروان ، وصاحب الحروب العظيمة مع الحجاج بن يوسف الثقفى ، وهم على ما كانت عليه المحكمة الأولى ، إلا أنهم انفردوا عن الخوارج بمجواز إمامة المرأة وخلافتها ، واستخلف شبيب هذا أمه غزالة ، فدخلت الكوفة ، وقامت خطيبة ، وصلت

= الفرق وآرائها ، انظر : الفصل ، ج ٤ ، ص ١٨٨ - ١٩١ ، وانظر أيضاً : الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٥٤ وما بعدها ، والعقد الفريد ، ج ٢ ، ص ٣٩١ .

(١) الفصل ، ج ٤ ، ص ١٩٠ .

(٢) نفس المرجع ، ج ٤ ، ص ٨٧ .

(٣) الملل والنحل ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ج ١ ، ص ١١٦ .

(٤) العقد الفريد ، ج ٢ ، ص ٣٨٨ .

الصبح بالمسجد الجامع ، فقرأت في الركعة الأولى بالبقرة ، وفي الثانية بآل عمران^(١) .

كما سبق يتبين لنا أن الخوارج قد ذهبوا إلى أن الإمام أو الخليفة ينصب باختيار المسلمين ، وأنه يجب أن يكون عالماً زاهداً عادلاً ، فإذا حاد عن العدل يجب أن يعزل ، وأنه لا يشترط فيه أن يكون قرشياً ، بل يجوز أن يكون عبداً ، وهذا هو ما دعا بعض الباحثين المحدثين إلى القول بأن « مبادئهم ديمقراطية باطلاق^(٢) » . والواقع أن مثل هذه المبادئ ليست من ابتكار الخوارج بل هي مبادئ الإسلام نفسه ، باستثناء قولهم إن الإمام يجوز أن يكون من غير قرش ، بل يجوز أن يكون عبداً ، ويبدو أن الخوارج لم يكونوا مبشرين في الذهاب إلى هذا الرأي عن الهوى والغرض ، ولا يبعد أن يكون الدافع الذي دفعهم إليه هو : أن الخليفة إذا لم يكن قرشياً فإنه يسهل عليهم ، عندما تلعب بهم أهواؤهم ، أن يخرجوا عليه ، إذ لا تكون له عندئذ شوكة أو عصبية ، وواضح أنه ليس من مصلحة الجماعة الإسلامية أن يولى عليها من يسهل الخروج عليه لضعف شأنه وخمول ذكره فيها ، ولهذا لم يكن نظر الخوارج في هذه المسألة صائبا .

يضاف إلى ما تقدم أن الخوارج قد أخطأوا خطأ شنيعاً بتكفيرهم عليا وغيره من كبار صحابة النبي ، ثم بتكفيرهم لمخالفينهم بارتكاب الذنوب ، فإن تكفير المسلم العادي بشبهة كفر ليس من المسائل الهينة في الدين ، فإياها بالتكفير صحابة النبي مع ما ورد في حقهم جميعاً من النصوص الثابتة والأخبار المؤكدة التي تشهد لهم بكمال الإيمان ، ولكن الخوارج فيما يبدو لم يكونوا متثبتين في أمر دينهم ،

(١) خطط المقرئزي ، ج ٤ ، ص ١٨٠ .

(٢) Macdonald ; Muslim theory. 23.

أو متفقين في كيفية استنباط أحكامه ، لجاءت أحكامهم التي أطلقوها بالتسكف
أحكاماً جزافية ، لا تستند إلى شهادة نص ، ولا تنفق مع حكم عقل ، وإنما هي
صادرة إما من محض نزق ، أو عن ضيق أفق .

(ب) المرجئة :

المرجئة فرقة من الفرق الإسلامية الأولى، وقد سميت كذلك نسبة إلى «الرجاء»
واللرجاء معاني أربعة ذكرها الشهرستاني في «الملل والنحل» (١) : فقول الارجاء
بمعنى التأخير ، فيجوز أن يكون إطلاق اسم المرجئة على هذه الفرقة راجعاً إلى أنهم
كانوا يؤخرون العمل عن النية والعقد ؛ وقيل الارجاء بمعنى إعطاء الرجاء ، فسموا
مرجئة لأنهم كانوا يبعثون الرجاء في الناس بقولهم : لا تضر مع الإيمان موصية ،
كما لا تنفع مع الكفر طاعة ؛ وقيل أنهم سمو مرجئة لأنهم أرجأوا حكم صاحب
الكبيرة إلى يوم القيامة ، فلا يقضى عليه بحكم ما في الدنيا ، من كونه من أهل الجنة
أو من أهل النار ، وبذلك يكون المرجئة والخوارج فرقتين متقابلتين ؛ وقيل أنهم
نسبوا إلى الارجاء بمعنى تأخير على رضى الله عنه عن الدرجة الأولى إلى الرابعة
(في ترتيب الخلفاء) ، وبذلك يكون المرجئة والشيعية فرقتين متقابلتين .

ولعل الرأي الذي شاع أكثر من غيره هو أنهم سمو مرجئة ، لأنهم أرجأوا
الحكم على صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة . ولكن ما هو الدافع الذي دفعهم إلى
اعتناق مثل هذا الرأي ؟

يبدو أن الدافع إلى ذلك كان سياسياً ، فإن ظروف نشأة الفرقة نفسها

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٣٩ .

كانت سياسية ، فهي قد ظهرت أثناء وبعد الحرب الأهلية التي كانت بين الشيعة والخوارج والأمويين^(١) .

ولما أراد أصحاب هذه الفرقة أن يظهروا حيادهم تجاه الفرق الأخرى المتنازعة ، برروا هذا الحياد بقولهم ان الفرق المتنازعة ، حتى لو كان بين أصحابها من هو مرتكب للكبائر ، فان أمرهم يرجأ الى يوم القيامة ، ولا يصح تكفيرهم بارتكاب الكبائر ، لأن صاحب الكبيرة ربما يتوب قبل موته ، وعندئذ يبدل الله سيئاته حسنات ، أو لا يتوب ، فيعذب ، فالأمر متروك في ذلك لارادة الله . ويبدو أنه تسمية المرجئة بهذا الاسم راجعة الى آية من القرآن ، وهي قوله تعالى : « وآخرون مرجون لأمر الله ، اما يعذبهم واما يتوب عليهم والله عليم حكيم »^(٢) .

ووفقا لمبادئهم المشار اليها من عدم تكفير مرتكب الكبيرة ، وارجاء أمره الى يوم القيامة ، وقمرا من أحكام الأمويين على اختلافهم موقف الرضا : فالخلفاء من الأمويين ، حتى من نسب اليه الفقه منهم ، خلفاء شرعيون ، انعدت لهم البيعة صحيحة . فتجب طاعتهم ، اذ الامام الذي يرتكب الكبائر لا يسكن ، والصلابة خلفه جائزة ، وقد صور ماكدونالد موقفهم هذا قائلا : « ان الأمويين في رأيهم (أى في رأى المرجئة) هم حكماء للدولة الاسلامية عن حق : فإن البيعة انعدت لهم ، وهم أقروا بوجدانية الله ونبوة النبي ، فهم بذلك ليسوا مشركين . وليس ثمة كبيرة يمكن أن تقارن بكبيرة الشرك . ومن ثم ، فإن واجب المسلمين أن يقرروا

(١) انظر مثلا : Macdonald . Malim theology. p 121.

(٢) سورة التوبة ، آية ١٠٦ ، ويقول فخر الدين الرازي في تفسيره لهذه الآية : « أرجأت الامر وأرجيته ، بالهمزة وتركه ، اذا أخركه . وسميت المرجئة بهذا الاسم لانهم لا يجزمون القول بمغفرة القاتل ولكن يؤخرونها الى مشيئة الله تعالى ، وقال الأوزاعي : لانهم يؤخرون العمل عن الايمان » . التفسير الكبير ، ج ٤ ، ص ٧٣٨ .

لهم بالسلطان ، وأن يرجئوا إلى يوم القيامة كل حكم أو لإدانة على أخطائهم التي يمكن أن يكونوا قد ارتكبوها . فإن ما دون الشرك من الذنوب لا يكون مبررا لأي شخص في أن يخرج عليهم ، ويتحلل من بيعتهم^(١) .

وكان نتيجة موقف المرجئة من الأمويين على هذا النحو ، أن لم يتعرض لهم الخلفاء الأمويون ، فتحقق للمرجئة بذلك نوع من السكينة أو الرضا (Quietism) في مجال السياسة بعيد المدى ، على حد تعبير فستك^(٢) .

وكذلك لم يعطهم المرجئة بالشيعة ولا بالخوارج ، لأنهم لم يتعرضوا للحكم على هاتين الفرقتين بالكفر أو الإيذان ، بل أرجأوا الحكم عليهما إلى يوم القيامة .

ويبدو واضحا أن الإرجاء قد ظهرت بذوره الأولى عند بعض الصحابة منذ أواخر عهد عثمان ، حينما اشتدت أعاصير الفتن بين المسلمين ، فأثر بعضهم البعد عن تلك الفتن ، حفاظا لدينهم ، وعملاء ورد في بعض الأخبار متعلقا بالفتن^(٣) التي ستكون بين المسلمين ، وما ينبغي على المسلم إزائها . واستمر أوائك الصحابة على هذا الموقف في عهد علي ، فكانوا حياديين ، لم ينضموا إلى فرقة من الفرق المتنازعة ، فيقول الشهرستاني عن موقف بعض أوائك الصحابة : « والذين اعتزلوا إلى جانب ، فلم يكونوا مع علي رضي الله عنه في حروبه ، ولا مع خصومه ، وقالوا

Macdonald , Muslim theology. P. 123. (1)

Encyclopedia of Islam, Art. Murdijia (2)

(٣) في كتب الصحاح مثل صحيح مسلم أحاديث عن الفتن كثيرة ، فمن أحاديث الفتن على سبيل المثال ما رواه أبو بكر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ستكون فتن القاعد فيها خير من الماشي ، والماشي فيها خير من الساعي ، إلا فإذا نزلت أو وقعت ، فمن كان له إبل فليلق بابل ، ومن كان له غنم فليلق بغنمه ، ومن كان له أرض فليلق بأرضه ، فقال رجل : يا رسول الله من لم تكن له إبل ولا غنم ولا أرض ؟ قال : يعتمد إلى سيفه ، فيحق على حده بحجر ، ثم لينج ان استطاع النجاة » .

لا ندخل في غمار الفتنة بين الصحابة رضى الله عنهم : عبدالله بن عمر ، وسعد بن أبي وقاص ، ومحمد بن مسلمة الأنصارى ، وأسامة بن زيد بن حارثة السكبي ، مولى رسول الله صلى الله عليه وآله لم (١).

وإذا كانت المرجئة كفرقة قد نشأت بسبب الصراع السياسى حول الإمامة أو الخلافة إلا أنها بعد ذلك خاضت في مسائل العقائد ، خصوصاً مسائل الكفر والإيمان ، وتحديد معنى الإيمان ، وعلاقة العمل به ، (٢) ومعنى هنا فقط آراؤهم في الإمامة ، وهى موضوع المشكلة التى نحن بصدد حلها .

تبين مما سبق من كلام عن أسباب نشأة المرجئة ، أن المرجئة لم يطلوا إمامة الإمام الذى يرتكب الكبائر ، وما دامت البيعة قد انعقدت له ، فلا يجب الخروج عليه ، بل رجاء الحسك عليه لما اقترفه من ذنوب إلى يوم القيامة . وهم يناقضون بهذا رأى الخوارج الذين كفروا مثل هذا الإمام ، وأرجبوا الخروج عليه ، وعزله أو قتله .

ولكن هل أوجب المرجئة الامامة ؟

يظهرنا ابن حزم في كتابه الفصل ، على أن جميع المرجئة قد أجمعوا م وغيرهم من الفرق الاسلامية ، كأهل السنة ، والشيعة ، وجميع الخوارج (باستثناء النجدات) ، على وجوب الامامة ، وعلى أن الأمة واجب عليها

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٣٨ ، وقارن أيضاً : الفصل لابن حزم ج ٤ ، ص ١٥٩ .

(٢) تشعبت المرجئة بعد ذلك الى فرق ، فهناك مرجئة الخوارج ، ومرجئة القدرية ومرجئة الجبرية ، والمرجئة الخالصة ، الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٣٩ ، والمرجئة الخالصة لها فروع ، كاليونسية والعبيدية والغسانية والثوبانية والتومنية والصالحية ، وهؤلاء يتكلمون أساساً في مسألة الإيمان ، ويفصلون بينه وبين العمل ، على اختلافات كثيرة بينهم انظر : الملل والنحل للشهرستاني ، ج ١ ، ص ١٤٠ - ١٤٦ .

الانقياد لامام عادل يقيم فيهم أحكام الله ، ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم (١) .

وإذا كانت الامامة واجبة في رأى المرجئة ، على نحو ما يذكر ابن حزم ، فهل هي منتحصرة في قریش ؛ أم يجوز أن تكون في غيرها ؟

أغلب الظن أن المرجئة لم يتقيدوا بشرط القرشية في الامامة ، فقد أظهرتنا بعض كتب الكلام على أن بعض من انتسب إلى المرجئة ، كإبي مروان غيلان بن مروان الدمشقي ، والذي اعتبره بعض ورغى الفرق من الثوبانية أتباع ثوبان المرجي (٢) ، قد ذهب إلى أنها تصلح في غير قریش ، ولا تثبت إلا بإجماع الأمة ، كما يشترط في الامام أن يكون قائما بالكتاب والسنة ، ويدل على ذلك قول الشهرستاني ، وهذا لاه : « وكان غيلان ... (يرى) في الامامة أنها تصلح في غير قریش ، وكل من كان قائما بالكتاب والسنة كان مستحقا لها ، وأنها لا تثبت إلا بإجماع الأمة (٣) » ، ويرد عليه الشهرستاني قائلا : « والعجب أن الأمة أجمعت على أنها لا تصلح لغير قریش ، وبهذا دفعت الانصار عن قولهم : منا أمير ومنكم أمير (٤) » .

(١) الفصل ، ج ٤ ، ص ٨٧ .

(٢) المعروف عن غيلان هذا أنه من القدرية ، ولكن الشهرستاني ينسبه إلى فرقة الثوبانية من المرحلة أتباع أبي ثوبان ، ويذكر أنه : جمع « خصالا ثلاثا : القدر والارجاء والخروج » المثل والنحل ، ج ١ ، ص ١٤٣ ، ويصفه في موضع آخر بأنه ، أي غيلان ، من القدرية المرجئة « نفس المرجع » ، ج ١ ، ص ١٤٦ . ويعتبر أبو الحسن الأشعري غيلان صاحب فرقة من فرق المرجئة تسمى بالغيلانية نسبة إليه ، كما يستفاد من قوله : « والفرقة السابعة من المرجئة : الغيلانية ، أصحاب غيلان ... الخ » ، مقالات الإسلاميين ، ج ١ ، ص ١٣٦ ، ويذكر المقرئ أيضا أن غيلان وأبا شمر قد جمعوا بين القدر والارجاء ، الخطط المقرئية ، ج ٢ ، ص ١٧١ ، وانظر أيضا : الفرق بين الفرق ، ص ١٩ .

(٣) المثل والنحل ، ج ١ ، ص ١٤٣ .

(٤) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١٤٣ .

وواضح أن مقالة غيلان الدمشقي هذه في أن الخلافة أو الإمامة تصح في غير قريش ، وتكون بإجماع الأمة ، موافقة لبعض آراء الخوارج ، ولذلك يقول الشهرستاني : « والمرجئة صنف آخر تسكلوا في الإيمان والعمل إلا أنهم وافقوا الخوارج في بعض المسائل التي تتعلق بالإمامة » (١) .

هذا ، ويذهب بعض المرجئة بعد ذلك في مسألة الامامة إلى وجوب نصب الأفضل ، هل حين يذهب البعض الآخر منهم إلى جواز نصب المفضول ، وقد أظهرنا ابن حزم على آراء المرجئة في هذه المسألة ، وقرن بين آرائهم وآراء غيرهم من الفرق الإسلامية قائلا : « ذهب طوائف من المرجئة . . . وجميع الرافضة من الشيعة ، إلى أنه لا يجوز إمامة من يوجد في الناس أفضل منه . وذهب طائفة من الخوارج ، وطائفة من المعتزلة وطائفة من المرجئة ، وجميع الزيدية من الشيعة ، وجميع أهل السنة ، إلى أن الامامة جائزة لمن غيره أفضل منه » (٢) .

(ج) المعتزلة :

المعتزلة طائفة من المتكلمين كان لها أكبر الأثر في وضع مباحث علم الكلام ، وكان لها كذلك أكبر الأثر في تطور هذه المباحث ، وقد حكمت أصحابها العقل في مباحث الكلام بالاجمال ، فجاء تفكيرهم حراً بعيداً عن أثر التقليد ، وتوصف مدرستهم لذلك بأنها من أكبر المدارس العقلية في الاسلام .

وسنحاول فيما يلي أن نبرز أثر الخلاف السياسي حول الامامة عند

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١١٤ .

(٢) الفصل ، ج ١ ، ص ١٦٣ .

الفرق في نشأة فرقة المعتزلة ، وهو أمر لم يحظ بعناية كافية من أئمتنا للمعتزلة ، فظنوا أن نشأة المعتزلة كانت بمنزلة ذلك الخلاف ، فلم يعنوا لذلك ببيان آرائهم فيه وفي الإمامة .

وهناك آراء متعددة في نشأة المعتزلة ، وفي تسميتهم بهذا الاسم ، ومنها ما يشير في صراحة إلى أن بذور هذه الفرقة الأولى كانت سياسية ، فمن ذلك ما يرويه لنا النوبختي في « فرق الشيعة » قائلا : « من الفرق التي اختلفت بعد ولايته على فرقة اعتزلت مع سعد بن مالك ، وسعد بن أبي وقاص ، وعبد الله بن عمر بن الخطاب ، ومحمد بن مسلمة الأنصاري ، وزيد بن حارثة ، فإن هؤلاء اعتزلوا عن علي ، وامتنعوا عن محاربه والمحاربة معه بعد دخولهم بيعته والرضا به ، فسموا المعتزلة ، وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد ، وقالوا : لا يحل قتال علي ولا القتال معه ، والاحنف بن قيس قالها لقومه : اعتزلوا الفتنة أصلح لكم » (١) .

وهناك نص آخر يدعم الفكرة القائلة بأن المعتزلة قد نشأت أول ما نشأت من اتخاذها موقف الاعتزال عن الفرق السياسية المتنازعة حول الإمامة ، وهو ما يذكره الملطي قائلا : « والطائفة السادسة من مخالفي أهل القبلة هم المعتزلة ، وهم أرباب الكلام ، وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط ، والجميع على من خالفهم ، وأنواع الكلام والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل ، والمنصفون في مناظرة الخصوم . وهم عشرون فرقة يجتمعون على أصل واحد ، لا يفارقونه ، وعليه يقولون وبه يتعمدون (لعله يقصد هنا قولهم بالقدر) ؛ وإنما اختلفوا في القواعد وهم سموا أنفسهم معتزلة ، وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام

(١) للنوبختي : فرق الشيعة ، ص ٤ ، وقارن أيضا : ابن حزم :

الفصل ، ج ٤ ، ص ١٥٣ ، والكامل ، ج ٣ ، ص ١٣١ .

معاوية، وسلم اليه الامر، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس . وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي، ولزموا منازلهم ومساجدهم، وقالوا: نشغل بالعلم والعبادة، فسموا بذلك معتزلة^(١) .

يستفاد من هذا النص أن السبب في نشأة المعتزلة هو عدم موافقتهم الحسن بن علي على تسليم الخلافة الى معاوية، فأروا الاعتزال عنه وعن باقي المسلمين والانقطاع الى العلم والعبادة، فاتخذوا بذلك موقفاً سياسياً يقسم بالسلبية . ويستفاد كذلك من هذا النص أن المعتزلة قد انتموا الى معسكر بن أبي طالب وذريته، ثم اعتزلوا هذا المعسكر، ومعنى هذا أنهم كانوا ينتمون في بادئ الامر الى الشيعة ولك ما يؤكد سبق اتهامهم الى الشيعة، قبل ظهورهم كفرقة مستقلة، ما يذكره بعض مؤرخي العقائد من أن واصل بن عطاء (٨٢٠ - ٨٣١) . وهو مؤسس فرقة المعتزلة قد أخذ الاعتزال عن أبي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية^(٢)، ومحمد بن الحنفية هو ابن علي بن أبي طالب، واليه تنسب فرقة الكيسانية من الشيعة كما تلتزم زيد بن علي بن الحسين مؤسس فرقة الزيدية من الشيعة على واصل بن عطاء، فصار الزيدية كلهم معتزلة في العقائد^(٣) .

وقد ذهب القاضي عبد الجبار المعتزلي الى أن واصل بن عطاء قد أخذ مذهب الاعتزال عن محمد بن الحنفية وابنه^(٤) .

على أن هناك رأياً آخر مشهوراً في نشأة المعتزلة، يقرر أنهم سموا كذلك لأن واصل بن عطاء كان تلميذاً للحسن البصري، وقد حدث بينه وبين أستاذه خلاف أدى الى ترك واصل حلقة أستاذه، والمسألة التي نشأ من

(١) التنبيه في الرد على أهل الإلهاء والبدع، ص ٢٨ - ٢٩ .

(٢) الملل والنحل، ج ١، ص ٤٩، وخطط المقرئ، ج ٤،

ص ١٦٤ .

(٣) الملل والنحل، ج ١، ص ١٥٥ .

(٤) المحيط بالتكليف المجلد الاول، ص ٤٢٣ .

أجلها الخلاف هي مسألة مرتكب الكبيرة^(١) هل هو مؤمن أو كافر ، وقد صور لنا الشهر ستاني هذا الخلاف الذي ترتب عليه اعتزال واصل قائلا : « دخل واحد على الحسن البصري ، فقال : يا إمام الدين : لقد ظهر في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبار ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة ، وهم وعيدية الخوارج وجماعة يرجئون أصحاب الكبار ، والكبيرة عندهم لا تنضرب مع الإيمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان ، ولا تنضرب مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الأمة . فكيف تحكم لنا في هذا اعتقاداً ؟ فتفكر الحسن ، وقبل أن يجيب ، قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ، ولا كافر مطلق ، بل هو في منزلة بين المنزلتين ، لا مؤمن ولا كافر . ثم قام واعتزل إلى أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحس ، فقال الحسن : اعتزل عنا واصل ، فسمى هو وأصحابه معتزلة »^(٢) .

وفي رأينا أن هذا الاختلاف الذي وقع بين واصل وأستاذة الحسن البصري حول مرتكب الكبيرة هو خلاف ذو أصل سياسي مهبا بدا في طابع ديني عقائدي . ذلك أن الناس في ذلك العصر وما قبله كانوا قد اشتغلوا بالصراع السياسي حول الإمامة ، ومحاولة معرفة أي فريق من الفرق المتنازعة كان على صواب وأيها كان

(١) لعله من المفيد أن نوضح المقصود بالكبيرة ، فقد بين التفقازاني في شرح العقائد النسفية « الآراء فيها قائلا : « والكبيرة قد اختلفت الروايات فيها ، فروى ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنها تسع : الشرك بالله ، وقتل النفس بغير حق ، وقذف المحصنة ، والزنا ، والفرار عن الزحف ، والسحر ، واكل مال اليتيم ، وعقوق الوالدين المسلمين ، والاحاد في الحرم ، وزاد أبو هريرة رضي الله تعالى عنه أكل الربا وزاد على رضي الله تعالى عنه السرقة وشرب الخمر : « ، شرح العقائد النسفية ، ص ١٤٠ - ١٤١ .

(٢) المل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٨ .

على خطأ ، خروصا وأن هذه الفرق ، كالحوارج والشيعة والأمويين ، كان يكفر بعضها البعض الآخر أو يفسفه أو يلغيه ، فبدت الحاجة إلى النظر في أمر مرتكب الكبيرة ، وتحديد موقفه من الايمان ، فتعارضت فيه الآراء ، واشتدت حوله المجادلات . ونحن نقبين من ذلك النص الذي أرده الشهرستاني ، أن واصل بن عطاء قد أراد أن يحدد حلالة المشكلة ، مخالفا لحل الحوارج الذين قالوا إن مرتكب الكبيرة يس كفر ، وحل المرجئة الذين قالوا إنه لا يكفر ، فأراد التسط في الأمر بقوله . هو في منزلة بين المنزلتين ، أي بين منزلة الكفر ومنزلة الايمان ، فصار ذلك أصلا من أصول المعتزلة ، خالفوا به الحوارج والمرجئة وأهل السنة ، وأصبح مميزاً لهم .

ونل فيما يذكره البغدادي في الفرق بين الفرق ، من ارتباط رأى واصل في المنزلة بين المنزلتين بحركة الحوارج السياسية في البصرة ، موطن واصل ، ما ينهض دليلاً على صدق ما نقول . يقول البغدادي : « فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والاهواز ، واختلاف الناس عند ذلك في أصحاب الذنوب . . . خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر ، وجعل الفسق منزلة بين منزلة الكفر والايمان » (١) .

مهما يكن من شيء ، فسواء صح الرأي القائل بأن المعتزلة قوم اعتزلوا الحسن بن علي ، أو الرأي القائل بأن رئيسهم واصل اعتزل الحسن البصري لاختلافه معه في مسألة مرتكب الكبيرة ، فإن نشأة المعتزلة لم تكن مستقلة عن الصراع السياسي الذي كان قائماً في العصر الأموي حول الامامة ، ولا بمنزل عن الآراء السياسية التي أبديت خلالها من جانب الشيعة والأمويين والحوارج والمرجئة وأهل السنة . والدليل على ما ذكرناه أيضاً أن واصل بن عطاء كان له رأى خاص

(١) الفرق بين الفرق ، ص ٩٨ ، وانظر أيضاً ص ٩٦ .

بشأن الفرق المتنازعة ، اعتبره الشهرستاني في الملل والنحل أحد قواعد الأربعة في الاعتزال^(١) ، فيقول عن ذلك مانعه : « القاعدة الرابعة ، قوله (أى قول واصل بن عطاء) في الفريقين من أصحاب الجبل وأصحاب صفين أن أحدهما خطيء لا بعينه . وكذلك قوله في عثمان وقائله وخاذليه ، قال : إن أحد الفريقين فاسق لا محالة ، لكن لا بعينه : وقد عرفت قوله (أى قول واصل) في الفاسق^(٢) ، وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما ، كما لا تقبل شهادة المتلاعنين . فلا يجوز قبول شهادة ، على ، وطلحة ، والويزر وجود (أى واصل) أن يكون عثمان وعلى على الخطأ . هذا قوله ، وهو رئيس المعتزلة . »^(٣) .

وقد شرح الحياط معنى قول واصل هذا في على وأصحاب الجبل قائلا : « كان القوم عندهم أياراً أتقياء مؤمنين ، فقد تقدمت لهم سوابق حسنة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهجرة وجهاد وأعمال جليلة . ثم وجدتم (أى واصل بن عطاء) قد تحاربوا وتجاهلوا بالسيوف ، فقال : لقد علمنا أنهم ليسوا بمحققين جميعاً ، وجائز أن تكون إحدى الفريقين محقة ، والآخرى مبطلية ، ولم يبين لنا من الحق منهم ، ومن المبطل ، فوكلنا أمر القوم إلى عالمه ، وتوكلنا القويم على أصل ما كانوا عليه قبل القتال ، فإذا اجتمعت الطائفتان ، قلنا قد علمنا إن إحداكما عاصية لا ندرى أيكما هي^(٤) . »

(١) والقواعد الثلاث الأخرى عند واصل هي : القول بنفى الصفات ، والقول بالقدرة ، والقول بالمتزلة بين المنزلتين ، انظر في تفصيل ذلك : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٦ - ٤٨ .

(٢) الفاسق في رأى واصل بن عطاء هو في منزلة بين منزلتي التكفر والإيمان وهو مرتكب الكبائر ، أما الفاسق في رأى أهل السنة ، وهو مرتكب الكبائر أيضاً ، فهو مؤمن ، ولكنه يستحق العقاب على فسقه . انظر شرح العقائد النسفية ، ص ١٤٢ ، والفرق بين الفوق ، ص ٩٧ - ٩٨ .

(٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٩ .

(٤) الانتصار ، ٩٧ - ٩٨ .

يقين مما سبق أن واصل بن عطاء اعتبر أحد الفريقين المتنازعين ، سواء في وقعة الجبل ، أو في وقعة صفين ، عاصيا أو فاسقا ، ولكنه لا يستطيع الجزم أيهما كان كذلك .

واستمر المعتزلة بعد واصل في نظر هذه المسألة ، فعمر بن عبيد ، المتوفى سنة ١١٥ هـ . قد « زاد عليه » (على واصل) في تفسيق أحد الفريقين لابيئنه بأن قال : لو شهد رجلان من أحد الفريقين مثل علي ورجل من عسكره ، أو طلحة والوير لم تقبل شهادتهما ، وفيه تفسيق الفريقين ، وكونهما من أهل النار^(١) .

وبلا حظ بعد ذلك أن نشأة المعتزلة كانت في البصرة ، ولم يلبث أن اتسع نطاق مدرستهم ، وظهرت لهم مدرسة أخرى في بغداد ، وكان بين المدرستين خلاف ليس باليسير^(٢) . ثم أن المعتزلة ضعف شأنهم ، لأنهم كانوا قد تدخلوا في السياسة في العصر العباسي ، وقوى نفوذهم آنذاك ، خصوصا في خلافة المأمون والمعتصم والواثق ، فلما جاء المتوكل (٨٢٣٢ — ٨٢٤٧) حاربهم وحمل عليهم حملة شعراء قضت على كل ما كان لمدرستهم من نفوذ .

ونريد الآن أن نقف على آراء المعتزلة في الإمامة ، وعلى موضوع المشكلة التي نحن بصدد حلها .

يبدو أن مايمم المعتزلة هو القول بأن الإمامة أو الخلافة تنعقد باختيار المسلمين ، فهي ليست بالنص والتمين ، ولهذا أدرجناهم في عدد من يقول بأن الإمامة تحصل

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤١٠ .

(٢) من رجال مدرسة البصرة مثلا واصل بن عطاء ، وعمر بن عبيد ، وأبو الهذيل العلاف ، والجبائي ، وابنه أبو هاشم . ومن رجال مدرسة بغداد ، بشر بن المعتمر ، والخياط ، والكمبي .

بالانفاق والاختيار، يدلنا على ذلك ما يقوله النوبختي: « قالت المعتزلة . . . والإمامة لا تكون إلا بإجماع الأمة واختيار ونظر »^(١) . ويقول المقرئ أيضاً في « الخطط » : « الفرقة الأولى : المعتزلة الغلاة في نفى الصفات الإلهية ، القائلون بالعدل والتوحيد ، وأن المعارف كلها عقلية حصولاً ووجوباً قبل الشرح وبعده ، وأكثرهم على أن الإمامة بالاختيار »^(٢) .

ويقول المسعودي أيضاً في « مروج الذهب » : « كالت المعتزلة وغيرها من الطوائف ، تذهب إلى أن الإمامة اختيار من الأمة ، وذلك أن الله عز وجل لم ينص على رجل بعينه ولا رسوله صلى الله عليه وسلم ، ولا اجتمع المسلمون عندهم على رجل معين ، وأن اختيار ذلك مفروض إلى الأمة ، تختار رجلاً منها ينفذ فيها أحكامه »^(٣) .

ويقول ابن أبي الحديد : « اتفق شيوخنا (من المعتزلة) كافة رحمهم الله المتقدمون منهم والمتأخرون ، والبصريون والبغداديون ، على أن بيعة أبي بكر ربيعة صحيحة شرعية ، وأنها لم تكن عن نص ، وإنما كانت بالاختيار ، الذي ثبت بالإجماع ، وبغير الإجماع ، كونه طريقاً للإمامة »^(٤) .

واسكن هل تقيد المعتزلة بشرط القرشية في الإمامة كما تقيد به غيرهم ؟

يبدو أن ما يعم المعتزلة — باستثناء الجبائية —^(٥) هو عدم تقيدهم بهذا

(١) فرق الشيعة ، ص ١٠ .

(٢) خطط المقرئ ، ج ٤ ، ص ١٦٤ .

(٣) مروج الذهب ، القاهرة ١٩٥٩ ، ج ٣ ، ص ٢٣٦ .

(٤) شرح نهج البلاغة ، ج ١ ، ص ٣ .

(٥) انظر ص ٥٨ من هذا البحث .

الشرط ، وإنما اشترطوا فقط أن يكون الإمام قائماً بالكتاب والسنة ، مؤمناً عادلاً . يقول النوبختي : « قالت المعتزلة أن الإمامة يستحقها كل من كان قائماً بالكتاب والسنة »^(١) . ويذكر المسمودي أن المعتزلة ذهبوا إلى « أن الأمة تختار رجلاً منها ينفذ فيها أحكام (أحكام الله) سواء أكان قرشياً أم غيره من أهل ملة الاسلام وأهل العدالة والايان ، ولم يراعوا في ذلك النسب ولا غيره »^(٢) . ويقول المسمودي كذلك : « والذي ذهب إلى أن الإمامة قد تهوؤ في قرش ، وغيرها من الناس ، هو المعتزلة بأسرها »^(٣) .

واستند المعتزلة وغيرهم من لم يتقبلوا بشرط القرشية إلى شواهد نقلية^(٤) ، منها قوله تعالى : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم »^(٥) ، فلا يهوز التمسك بنسب معين فيمن يكون إماماً ، مادام تقياً ، إذ التفاضل بين الناس يكون بالتقوى ، يضاف إلى ذلك ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم : « إسمعوا وأطيعوا ولو لعبد أجدع » ، وقد قال عمر بن الخطاب : « لو أن سالماً حى ما دخلتني فيه الظنون » ، وذلك حين فرض الأمر إلى أهل الشورى . قالوا وسالم مولى امرأة من الانصار ، فلو لم يعلم عمر أن الإمامة جائزة في سائر المؤمنين ، لم يطلق هذا القول ، ولم يتأسف على موت سالم مولى أبي حذيفة .

ولكن يستفاد من كلام النوبختي أن المعتزلة ، مع ذلك ، يفضلون القرش للإمامة عن غيره ، فهو يقول : « قالت المعتزلة إذا اجتمع قرشي ونبطي ، وهما قائمان بالكتاب والسنة ، ولنا القرشي »^(٦) .

-
- (١) فرق الشيعة ، ص ١٠ .
 - (٢) مروج الذهب ، ج ٣ ، ص ٢٣٦ .
 - (٣) نفس المرجع ، ج ٣ ، ص ٢٣٦ .
 - (٤) نفس المرجع ، ج ٣ ، ص ٢٣٦ .
 - (٥) سورة الحجرات ، آية ١٣ .
 - (٦) فرق الشيعة ، ص ١٠ .

وقد أظهرنا البغدادي في «أصول الدين» أيضاً على أن السكبي ، وهو من كبار شيوخ المعتزلة البغداديين ، المتوفى سنة ٣١٩ هـ ، قد ذهب في مسألة الإمامة إلى أن القرشي أولى بها من الذي يصلح لها من غير قریش ، إلا إذا خاف الناس الفتنة ، فإنه يجوز عندئذ أن يعقدوها لغيره (١) .

• ومال بعض المعتزلة بعد ذلك إلى قول النجدات من الخوارج بأن الإمامة غير واجب نصبها ، فيقول المسمودي عن ذلك : « النجدات من الخوارج زعموا أن الإمامة غير واجب نصبها ، ووافقهم على هذا أناس من المعتزلة ممن تقدم وتأخر ، إلا أنهم (أئمة المعتزلة) ، قالوا : إن عدلت الأمة ولم يكن فيها فاسق ، لم يحتج إلى إمام » (٢) ولعل المغنى في هذا النص هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم (٣) ، ومن يكون قد تأبسه من المعتزلة في هذه المقالة ، يرجع ذلك ما يقوله ابن خلدون وهذا نصه : وقد شذ بعض الناس فقال بعدم وجوب هذا النصب رأساً ، لا بالعقل ، ولا بالشرع ، منهم الأصم من المعتزلة ، وبعض الخوارج ، وغيرهم ، والواجب عند هؤلاء إنما هو إضفاء أحكام الشرع ، فاذا تواطأت الأمة على العدل ، وتنفيذ أحكام الله ، لم يحتج إلى إمام ، ولا يجب نصبه » (٤) .

ومن الذين ذهبوا إلى عدم وجوب نصب الإمامة أيضاً هشام بن عمرو الفوطي المتوفى سنة ٢٢٦ هـ ، إذ قال بأن الإمامة لا تتمتع في أيام الفتنة واختلاف الناس ،

(١) أصول الدين ، ص ٢٧٥ . وقارن ما يذكره ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة عن اتجاهات المعتزلة في مسألة شرط القرشية ، مجلد ٢ ، ص ٦٣٣ - ٦٣٤ .

(٢) مروج الذهب ، ج ٢ ، ص ٢٣٦ .

(٣) ذكره ابن المرتضى في المنية والإمل ، حيدر آباد ١٣١٦ هـ ، ص ٣٢ .

(٤) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٣٧ .

ولما يجوز عقدهما في حال الاتفاق والسلامة^(١). ويذكر المقرري أن رأى هشام الفوطى موافق لرأى الأصم ، بل هو أيضا رأى واصل بن عطاء وعمر بن عبيد من قبل^(٢) ، وهو رأى يؤدي إلى إبطال إمامة علي لأنها كانت في حال الفتنة بعد قتل عثمان .

ويبدو أن ابراهيم بن سيار النظام المتوفى سنة ٢٣١هـ ، كان يميل إلى رأى قريب من ذلك الذى رأيناه عند الفوطى والأصم ، فيذكر التوبختى^(٣) عنه أنه ، ومن مال إلى رأيه ، كانوا يقولون إن « الإمامة لسكن من كان قائما بالكتاب والسنة ، لقول الله عز وجل : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » . وزعموا أن الناس لا يجب عليهم فرض الإمامة إذا هم أطاعوا الله ، وأصلحوا سرائرهم وعلايتهم » . وفى رأيهم أيضا أنه لا يجوز أن يكلف الله الناس معرفة الإمام ، ولم يضع عندهم عليه ، فيكلفهم بذلك المحال .

ولسكن النظام ، مع ذلك ، يرى صحة إمامة أبى بكر الصديق^(٤) ، ويستدل على ذلك بأدلة عقلية ، وأخرى نقلية . ويظهرنا التوبختى على ذلك قائلا : « وقالوا (أى النظام ومن ذهب إلى رأيه) ، فى عقد المسلمين الإمامة لأبى بكر (الصديق) ، أنهم قد أصابوا فى ذلك ، وأنه (أى الصديق) كان أصلحهم فى ذلك الوقت بالقياس والخبر .

« أما القياس : فإنه لما وجد أن الإنسان لا يعتمد إلى الدل لرجل ، ولا يتأهب فى كل ما قاله إلا من ثلاث طرق : إما أن يكون رجلا له عشيرة تعينه على استمده .

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٧٥ .
 (٢) الخطط ، ج ٤ ، ص ١٦٦ - ١٦٧ .
 (٣) فرق الشيعة ، ص ١٠ - ١١ .
 (٤) شرح نهج البلاغة ، ج ١ ، ص ١٠ .

الناس ، ورجل عنده مال فيذل الناس لماله ، أو دين برز فيه على الناس ، فلما وجدنا أبا بكر أقلهم عشيرة ، وأفقرهم ، علمنا أنه إنما قدم للدين .

وأما الخبر ، فاجتماع الناس عليه ، ورضاهم بإمامته . وقد قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : «لم يكن الله تبارك وتعالى ليجمع أمتي على ضلال» . ولو كان اجتماع الناس عليه خطأ ، لكان في ذلك فساد الصلاة ، وجميع الفرائض ، وإبطال القرآن ، وهو الحجة علينا بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وهذه علة المعتزلة والمرجئة بأجمعهم (١) .

يلين مما سبق أن بعض المعتزلة كالغوطي والأصم والنظام قد مالوا في مسألة الإمامة إلى رأى الخوارج القائل بأنه لا يجب نصب الإمام ، إلا إذا احتج إليه (٢) ، وأن بعضهم قد مال إلى رأى القائل بعدم اشتراط القرشية في الإمام .

وإذا كان بعض المعتزلة قد مالوا في مسألة الإمامة إلى آراء الخوارج ، فقد مال بعضهم الآخر في هذه المسألة إلى آراء الشيعة :

فقد قيل إن بعض المعتزلة قد طعن في حجية الإجماع — ومعروف أن أهل السنة قد استندوا إلى إجماع الصحابة في مسألة الإمامة — وذهب إلى القول بأن الحجة في قول الامام المعصوم (٣) ، وهذه الفكرة شيعة تماماً .

(١) الفرق الشيعية ، ص ١٠ - ١١ .

(٢) قارن ص ٥٣ - ٥٤ من هذا البحث .

(٣) نسب الشهرستاني في الملل والنحل هذا الرأى للنظام ، فقال : العاشرة (من مسائل النظام) ، قوله في الإجماع انه ليس بحجة في الشرع ، وكذلك القدياس في الأحكام الشرعية لا يجوز أن يكون حجة ، وإنما الحجة في قول الامام المعصوم ، الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥٧ ، ثم يقول الشهرستاني بعد ذلك أن النظام قد مال إلى الرفض ، وذهب إلى أن الإمامة تكون بالنص والتعيين ظاهراً مكتوفاً ، وقد نص النبي على في مواضع وأظهره =

ويقول الأستاذ زهدى جبار الله في كتابه « المعتزلة » ما نصه : « وقد كان جملة من المعتزلة الأوائل يتشيعون لملى بن أبي طالب ، كأبي جعفر الاسكافي الذي ذكره النخبط وعنه من رؤساء مقيسيم . وكان المعتزلة يتبرأون من عمرو بن العاص ، ومعاوية بن أبي سفيان ، ومن كان في شقهما . ومنهم من كان يفسق عثمان بن عفان ، ويبرأ منه ، كالرداد ، وجعفر بن مبشر . ويقول ابن الراوندي إن متشعبة المعتزلة الذين أثبتوا إمامة علي ، زعموا أن جميع الفاعدين عن مساعدته قد أخطأوا بقعودهم ، وأنهم لا يدرون لهمم خرجوا بخطئهم هذا عن الإيمان ، وصاروا من أهل النار » (١) .

هذا وقد مال بعض المعتزلة إلى رأى الزيدية من الشيعة القائل بمجواز إمامة المفضل مع وجود الأفضل ، ومال بعضهم الآخر إلى رأى الشيعة القائل بأن الإمامة لا تكون إلا للأفضل (وهو فى رأى الشيعة الامام المتصوص عليه) ، وفى ذلك يقول ابن حزم : « ذهب طوائف من الخوارج ، وطوائف من المعتزلة ،

= اظهارا لم يشتبه على الجماعة ، وطعن النظام فى بعض الصحابة ، المل والنخل ، ج ١ ، ص ٥٧ ، وتامع ابن شاكى الشهرشتافى فيما نسبته للنظام من أن الإمامة تكون بالنص والتعيين ، ومن انكار إمامة أبى بكر . وقد سبق أن ذكرنا كلاما للنوبختى عن النظام يتعارض مع ذلك تماما ، وقد لفت هذا للتعارض نظر الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ، فقرر فى كتابه « ابراهيم ابن سيار النظام وآراؤه الكلامية » ، أنه يميل الى توثيق كلام النوبختى لأنه أقدم عهدا ، وقد يكون بعض ما نسب للنظام فى هذا الباب من وضع الشيعة ، ومن افتراءات المفتريين على النظام ، (ابراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية ، ص ١٧٥ - ١٧٦) . وفى رأينا أنه لا يبعد أن يكون النظام قد قال بالقولين معا ، ثم عدل عن أحدهما ، ولعله عدل عن قوله برأى الشيعة ، بدليل ما يذكره الشهرستانى نفسه - بعد ذكره ميل النظام للرأى - قائلا : « ثم زاد على خزيه (أ) النظام ، بأن عاب عليا وعبد الله بن مسعود . . الخ » المل والنخل ج ١ ، ص ٥٧ ، وواضح أن الذى يتشيع أو يميل للشيعة لا يعيب على علي أو بخطئه ، لأن هذا يناقض العقيدة الشيعية فى عصمة الامام .

(١) المعتزلة ، ص ٢٠٦ .

وطوائف من المرجئة . . . وجميع الرافضة من الشيعة إلى أنه لا يجوز إمامة من يوجد في الناس أفضل منه . وذهبت طائفة من الخوارج ، وطائفة من المعتزلة ، وطائفة من المرجئة ، وجميع الزيدية من الشيعة ، وجميع أهل السنة إلى أن الإمامة جائزة لمن غيره أفضل منه ، (١) .

ويبدو أن من المعتزلة ، الذين جوزوا إمامة المفضل مع وجود الأفضل ، متابعين في ذلك الزيدية من الشيعة ، جعفر بن مبشر ، وجعفر بن حرب (٢) ، واستندوا في ذلك إلى أدلة عقلية (٣) ، على نحو ما يستفاد من كلام الشهرستاني هذا . نصه : « وتابعه (أى تابع سليمان بن جرير صاحب فرقة السليمانية من الشيعة الزيدية) على القول بجواز إمامة المفضل مع قيام الأفضل قوم من المعتزلة . منهم جعفر بن مبشر ، وجعفر بن حرب ، وكثير النوى ، وهو من أصحاب الحديث . قالوا الإمامة من مصالح الدين ، ليس يحتاج إليها لمعرفة الله تعالى وتوحيده . فإن ذلك حاصل بالنقل (أى معرفة الله) ، لكنها يحتاج إليها لإقامة الحدود ، والقضاء بين المتحايين ، وولاية الناسى والأياشى ، وحفظ البيضة ، وإعلاء السكك ، ونصب القتال مع أعداء الدين ، وحتى يكون للمسلمين جماعة ، ولا يتكون الأمر فوضى بين العامة . فلا يشترط فيها أن يكون الإمام أفضل الأمة علما ، وأقدمهم عهدا ،

(١) الفصل ، ج ٤ ، ص ١٦٣ .

(٢) جعفر بن مبشر الثقفي المتوفى سنة ٢٣٤ هـ ، وجعفر بن حرب الهمداني المتوفى سنة ٢٣٦ هـ ، هما من معتزلة بغداد ومن علماء الكلام ، لتاريخ بغداد ، ج ٧ ، ص ١٦٢ ، وهما مؤسسا فرقة الجعفرية من المعتزلة .
(٣) في تعليقات العصام على شرح التفتازاني على العقائد النسفية ، أنه عند أكثر المعتزلة والزيدية من الشيعة تجب الإمامة بدليل عقلى وعند بغض المعتزلة كالجاحظ والكعبى بدليل سمعى وعقلى ، وتجب عند أهل السنة بدليل سمعى ، وعند الامامية والاسماعيلية تجب على الله ، وغف للخوارج هي من الجائزات ، شرح العقائد النسفية ، ص ٤٨٣ .

وأسدم رأيا وحكمة ، إذا الحاجة لتسديد بقيام المفضل مع وجود الفاضل والافضل ،^(١)
أما المعتزلة الذين ذهبوا إلى ضرورة نصب الافضل ، وعدم جواز إمامة
المفضل ، فالظاهر أن منهم النظام والمجاhez ، على نحو ما يستفاد من قول البغدادي :
« في أصول الدين » : « وقال النظام والمجاhez إن الإمامة لا يستحقها إلا الافضل ،
ولا يجوز صرفها إلى المفضل »^(٢) .

وإذا كان فريق من المعتزلة قد مال إلى آراء الخوارج في الإمامة ، وفريق ثان
قد مال إلى آراء الشيعة فيها ، فإن فريقاً ثالثاً من المعتزلة قد مال في الإمامة إلى ما
ارتأه أهل السنة ، ومن هؤلاء أبو علي الجبائي المتوفى سنة ٢٩٥ هـ ، وابنه أبو
هاشم المتوفى في سنة ٣٢١ هـ ، وهما رئيساً معتزلة البصرة في عصرهما ، فهما قد
ذهبا إلى الإمامة تكون بالاختيار ، وإلى أن الصحابة مترتبون في الفضل ترتيبهم في
الإمامة ، وقد أشار الشهرستاني إلى موقف هؤلاء ، وموقف غيرهم من المعتزلة
الذين ذكرنا آرائهم من قبل ، قائلاً : « وأما كلام جميع المعتزلة البغداديين في
النبوة والإمامة فيخالف كلام البصريين ، فإن من شيوخهم (أي شيوخ البغداديين
من يميل إلى الروافض ، ومنهم من يميل إلى الخوارج ، والجبائي وأبو هاشم قد
وافقا أهل السنة في الإمامة ، وأنها بالاختيار ، وأن الصحابة مترتبون في الفضل
ترتيبهم في الإمامة »^(٣) . يضاف إلى ذلك أن الجبائية من المعتزلة — كما يذكر
التهانوي — قد واقفوا فيما يتعلق بشرط القرشية في الإمامة^(٤) .

-
- (١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٦٠ . وقارن أيضا : شرح نهج
البلاغة لابن أبي الحديد حيث يذكر أنهما يفضلان عليا ، مع قولهما هم
وغيرهما من شيوخ المعتزلة بصحة بيعة أبي بكر ، ج ١ ، ص ٣ - ٤ .
(٢) أصول الدين ، ص ٩٣ .
(٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٨٤ .
(٤) التهانوي : كشف اصطلاحات الفنون ، مادة « الإمامة » .

(د) أهل السنة والجماعة :

قبل أن نغنى في بيان رأى أهل السنة والجماعة في مسألة الإمامة ، يحسن أن نعرف بهم .

يبدو أن تسمية « أهل السنة والجماعة » تطلق عند علماء المسلمين على كل من يلتزم السنة ، وهى طريقة النبي ، ويتبع الجماعة ، وهم الصحابة ^(١) ، ولعل المقصود بها جمهور المسلمين ممن لم ينتم إلى فرقة بعينها من الفرق الكلامية التى اعتبرت فى بعض آرائها حائدة عن طريق السنة ، وما معنى عليه الجماعة . وقد سمي أهل السنة أحيانا باسم السلف ، لاتباعهم طريقة السلف فى العقائد ، وذلك منذ وقت مبكر فى تاريخ الإسلام ^(٢) .

ولعل هذه التسمية — أعنى أهل السنة والجماعة — ظهرت منذ ظهور الفرق ، وعلى الأخص المعتزلة ، فقد أظهرنا الشهرستاني ^(٣) على أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام والجلال والاكرام والجلودوالانعام والعزة والعظمة ، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل يسوقون الكلام فيها سوفاً واحداً ، إلا

(١) أنظر حاشية الكستلى على شرح العقائد النسفية للفتنازلى ، ص ١٨ .

(٢) اتخذت هذه التسمية بعد ذلك محلولا خاصا ، فهى قد لزمت ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ ، ومن تبعه فى آرائه منذ القرن الثامن الهجرى ، وهم السلف المتأخرون ، وقد أرادوا الرجوع بالإسلام الى ما كان عليه قبل ظهور الأشعرية ، لأنهم لم يوافقوا الأشعرية ، خصوصا فى مسألة الصفات ، فهاجموهم ، كما هاجموا غيرهم من المتكلمين والفلاسفة وغلاة الصوفية ، منتصرين بذلك لعقيدة السلف ومحاربين لما عداها من الاعتقادات ، ولا يزال لهذا الاتجاه السلفى أنصار فى العالم الإسلامى حتى يومنا هذا .

(٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٩٢ - ٩٣ .

أنهم يقولون : هذه الصفات قد وردت في الشرع فذهبوا صفات خيرية ، وما كان المعتزلة ينفون الصفات ، والناسف يثبتونها ، سمى السلف « صفائية » ، والمعتزلة « معطلة » . وكان من أولئك السلف أيضاً من تأول الصفات ، ومنهم من وقف في تأويلها .

وكان من السلف الذين لم يتعرضوا لتأويل الصفات ، ولم يقعوا في التشبيه ، مالك بن أنس ، وقد بين موقفه من مسألة الصفات حينما سئل عن استواء الله على عرشه ، فقال : الاستواء معلوم والكيفية مجهولة ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة . ومنهم أيضاً أحمد بن حنبل وسفيان الثوري ، وداود بن علي الأصمغاني ، ومن تابعهم .

ثم لما جاء عبد الله بن سعيد الكلابي ، وأبو العباس القلانسي ، والحارث ابن أسد المحاسبي ، وكان هؤلاء من جملة السلف ، إلا أنهم باثروا علم الكلام ، أيدوا عقائد السلف بجميع كلامية وبراهين أصولية ، ودرسوا وصنفوا في عقائد السلف .

ثم لما جاء الإمام أبو الحسن الأشعري^(١) ، وجرت بينه وبين أستاذه الجبائي ، وكان معتزلياً ، مناظرة في مسألة الصلاح والأصلح تخاصماً ، وكان من نتائج ذلك أن انحاز الأشعري إلى طائفة السلف ، فأيد مقاتلتهم بتناهج كلامية ، وصار مذهب الأشعري بهذا مذهباً لأهل السنة والجماعة .

هذا هو ما يظهرنا عليه الشهرستاني متعلقاً بتاريخ نشأة أهل السنة والجماعة ، ومنه يتبين أنهم ليسوا فرقة بالمعنى الدقيق . لكلمة فرقة ، ولكنهم جماعة المسلمين كلها ، التي رسمت سنة النبي وطريقة أصحابه في العقائد ،

(١) عاش أبو الحسن الأشعري في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري وأوائل القرن الرابع ، واختلف في تواريخ مولده ووفاته ، فقيل ولد عام ٢٧٠ هـ ، وقيل ٢٦٠ هـ ، وقيل توفي عام ٣٣٠ هـ ، وقيل ٣٢٤ هـ .

وكل ما فعله الأشعري هو أنه صاغ مذاهب تلك الجماعة صياغة كلامية ، ودلل عليها بالبراهين العقلية ، وإن كان قد سبقه إلى ذلك آخرون ، كالكلابي والقلابي والمحاسبي . ومن هنا أمكن القول بأن مذهب الأشعري ليس إلا عقائد أهل السنة والجماعة في صورة عقلية منهجية .

ولكن يبدو أن الأشعري لم يكن هو وحده في عصره الذي لجأ إلى الدفاع عن مقالة أهل السنة والجماعة بمناهج كلامية ، وإنما كان يماصره متكلم آخر توخى تحقيق نفس الهدف ، هو أبو منصور الماتريدي^(١) ، والذي كان بينه وبين الأشعري خلافات يسيرة حول بعض مسائل العقائد .

إلا أن مذهب الأشعري ، قد قدر له دون غيره من المذاهب ، أن يسيطر على غالبية العالم الإسلامي ، وذلك إلى يومنا هذا ، واندثر غيره من المذاهب ، أو ضعف شأنه . وقد سار مذهب الأشعري الكلامي ، بعد ذلك ، جنباً إلى جنب مع المذاهب السنية الفقهية الأربعة . وهي المالكي والحنبلي والشافعي والحنبلي ، وذلك في مصر ، (في عهد الظاهر بيبرس) ، وفي معظم الأقطار الإسلامية أيضاً^(٢) . وقد أتمى أقطاب بلوزون من رجال الفكر الإسلامي إل مدرسة الأشعري ، كالبلاقي ،

(١) هو محمد بن محمد بن محمود المعروف بأبي منصور الماتريدي ، ولد بماتريد وهي إحدى قرى سمرقند ، وتوفي سنة ٣٣٣ هـ ، وهو بذلك معاصر للأشعري ، وهو ينتمي إلى مدرسة أبي حنيفة الفقهية ، لنظر حاشية للكشلي على شرح للعقائد ، ص ١٧ .

(٢) يقول المقرئزي : « فلما كانت سلطنة الملك للظاهر بيبرس البندقداري ولي بمصر والقاهرة أربعة قضاة ، وهم شافعي ومالكي وحنفلي وحنبلي ، فاستمر ذلك من سنة خمسة وستين وستمئة حتى لم يبق في مجموع أمصار الإسلام مذهب يعرف من مذاهب أهل الإسلام سوى هذه المذاهب الأربعة وعقيدة الأشعري » . وافتي فقهاء هذه الأمصار في طول هذه المدة بوجوب اتباع هذه المذاهب وتحريم ما عدلها ، نخطط المقرئزي ، ج ٤ ، ص ١٦١ .

والجويني ، والغزالي ، وفنر الدين الرازي ، وغيرهم ، فتقوى بذلك مذهب الأشعري ، وحظي باحترام المسلمين .

ويظهرنا البغدادي في « الفرق بين الفرق » ، على أن اسم « أهل السنة والجماعة » قد أطلق على طوائف مختلفة من أهل الرأي وأهل الحديث والقراء والمحدثين المتكلمين ، فدخل فيه جمهور الأمة الإسلامية ، وسوادها الأعظم ، من أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة وابن حنبل ، بل والصوفية كذلك ممن ترسموا خطى أهل السنة والجماعة في عقائدهم^(١) .

ويخلص البغدادي ما يعم أهل السنة والجماعة من العقائد قائلا : « أمة الإسلام تجمع المقرين بحدوث العالم ، وتوحيد صانعه ، وقدمه ، وصفاته ، وعدله ، وحججه ، ونفي التشبيه عنه ، ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، ورسالته إلى الكافة ، وتأيد شريعته ، وبأن كل ما جاء به حق ، وأن القرآن منبع أحكام الشريعة ، وأن الكعبة هي القبلة التي تحب الصلاة إليها ، فكل من أمر بذلك كله ، ولم يشبه ببدعة تؤدي إلى الكفر ، فهو السني الموجد^(٢) .

لكن يبدو من كلام البغدادي أن مسألة الإمامة عند أهل السنة ، لا تعاق لها بالعقائد الإيمانية ، بدليل أنه لم يذكرها في كلامه المشار إليه آنفا عن عقائدهم ، فبما هو موقفهم من هذه المسألة على وجه التفصيل ؟

الواقع أن أهل السنة . على العكس من الشيعة ، لا يعتبرون مسألة الإمامة من أصول العقائد ، بل يعتبرونها قضية مصلحية تناط باختيار العامة ، وينصب الامام برأيهم ، وخول ذلك يقول ابن خلدون : « وألحق بذلك (أى بموضوعات

(١) للفرق بين الفرق ، ص ١٩ - ٢٠ ، ص ٣٠٠ وما بعدها .

(٢) الفرق بين الفرق ، ص ١٠ .

علم الكلام) الكلام في الامامة (عند أهل السنة) ، لما ظهر حينئذ من بدعة الامامية من قولهم إنها من عقائد الايمان ، وأنه يجب على النبي تعينها . . وقصارى أمر الامامة (في رأى أهل السنة) أنها قضية مصلحة اجماعية ، ولا تلحق بالمقائيد^(١) .

ويرى أهل السنة أن نصب الامام بمعرفة بما يجب على المسلمين ، ويستدلون على ذلك أحياناً بأدلة عقلية إلى جانب الأدلة النقلية ، وأدلتهم العقلية تنحصر عادة في القول بأن الاجتماع الانساني نفسه يقتضى قيام حاكم عادل مهيب حازم يقمع الفساد ، ويدفع الضرر عن الرعية ، وهو الامام ، فالامامة بذلك ضرورة اجتماعية وجدت في كل الأزمان والعصور ، وفي ذلك يقول الامام فخر الدين الرازى : «نصب الامام واجب على أمته ، والخوارج يقولون ليس بواجب ، والروافضة يقولون إنه واجب على الله .

«والدليل على صحة ما ذكرناه : أنا رأينا أن ، كل زمان كان في العالم ملك عادل مهيب حازم : فارس أهل الشر والفسق يخافون منه ، فيستمنون من أفعالهم القبيحة ، وتنظم أمور العالم .

«وإن كان ضعيفاً طاجراً ، بحيث لا يخاف أحد منه ، فإنه يغفل أمر العالم ، ويتشوش أفعال الخلق .

«فاذا ثبت هذا تبين أن نصب الامام لدفع الضرر ، ودفع الضرر عن نفس الخلق واجب .

«وكذلك يجب معرفة الامام . برهانه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « من مات ولم يعرف إمام زمانه فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا » .

(١) المقدمة ، ص ٣٢٦ ، ومقارن ايضا ، الليل والنحل ، ج ١ ، ص ١٤٦ ، وانظر ايضا ص ١٨ من هذا البحث .

« فاقا ثبت هذا ، لزم أن يسكون نصب الامام واجبا على أمته ، ومعرفة
أيضا واجب » (١) .

على أن أهل السنة يقدمون في الحقيقة الدلائل النقلية في مسألة الإمامة على الدلائل
العقلية ، ويرون أن وجوب نصب الامام مستند أساساً إلى النقل ، فيقول سعد الدين
الشفاراني : « ثم الاجماع (إجماع المسلمين) على أن نصب الامام ، واجب ، وإنما
الخلافاً في أنه هل يجب على الله تعالى . (هذا هو رأى السنة) ، أو على الخلق
بدليل سمعى أو عقل ، والمذهب (أى مذهب أهل السنة) أنه يجب على الخلق
سمعا ، لقوله عليه السلام : « من مات ولم يعرف إمام زمانه فمات ميتة
جاهلية » ، ولأن الأمة قد جعلوا أهم المهيات بعد وفاة النبي عليه السلام
نصب الامام » (٢) .

وكذلك يرى أهل السنة أن نصب الامام واجب لأن كثيراً من الواجبات
الشرعية يتوقف على وجود الامام ، فيقول الفسفى : « والمسلمون لا بد لهم من إمام
ليقوم بتنفيذ أحكامهم ، وإقامة حدودهم ، وسد ثغورهم ، وتجهيز جيوشهم ، وأخذ
صدقاتهم ، وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطرق ، وإقامة الجمع والاعياد ، وقطع
المنازعات والواقعات بين العباد ، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق ، وتزويج
الصغار والصغار الذين لا أولياء لهم ، وقسمة الغنائم ، ونحو ذلك » (٣) .

ومن الغريب أن ابن خلدون ، وهو من أهل السنة ، مع ما عرف عنه
من عمق الفكرة وتحرر النظرة ، يجعل أيضا الأدلة النقلية أساس وجوب

(١) فخر الدين الرازى ، المسائل الخمسون في اصول الكلام ،
بمجموعة الرسائل ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، ص ٣٨٣ - ٣٨٤ .
(٢) شرح العقائد النسفية ، ص ١٨١ .
(٣) العقائد النسفية مع شرح الشفارانى ، ص ١٨١ - ١٨٣ .

نصب الإمام ، فيقول : « ثم أن نصب الأمام واجب ، قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين ، لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضى الله عنه ، وتسليم النظر إليه في أمورهم ، وكذا في كل عصر من بعد ذلك ، ولم تترك الناس فوضى في عصر من الأعصار ، واستقر ذلك إجماعاً دالاً على وجوب نصب الأمام (١) » .

ويسوق ابن خلدون رأى أولئك الذين قالوا إن الإمامة تجب بالعقل (٢) ، فيقول إنهم اعتبروا الإجماع الذى وقع بين الصحابة بمثابة قضاء بحكم العقل في هذه المسألة ، ثم الإمامة واجبة بالعقل لضرورة الاجتماع للبشر ، لاستحالة حياتهم ووجودهم منفردين ، ولما كان من ضرورة الاجتماع التنازع لأزديهم الأغراض ، وذلك يؤدى إلى الهوج ، كانت هناك ضرورة لحاكم يزع الناس بالشرع ، خصوصاً وأن الهرج يؤدى إلى هلاك البشر وانقطاعهم ، ومن مقاصد الشرع الضرورية حفظ النوع البشرى .

ويقول ابن خلدون إن ماذهب إليه هؤلاء ، هو بغينه ماذهب إليه الفلاسفة في وجوب النبوات في البشر (٣) ، وهو يبين الفساد :

ذلك أن إحسدى مقدمات ذلك الكلام ، وهى أن الوازع إنما يكون بمرع من الله تسل له الكافة تسليم إيمان واعتقاد ، ليست مسلبة ، إذ أن الوازع قد يكون بسلطة الملك وقهر أهل الشوكه ، حتى لو لم يكن هناك

(١) المقدمة ، ص ١٣٤ - ١٣٥ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٣٥ ، والذين يقولون بأن الإمامة تجب بالعقل من المتكلمين هم المعتزلة والزيحية ، انظر حاشية العصام على شرح التفتازانى على العقائد النسفية ، ص ١٨١ .

(٣) قارن المقدمة ، ص ٣١ - ٣٢ .

شرح (٤) ، بناء على الحال في أهم الجبرس وغيرهم من ليس لهم كتاب أو لم يبلغه الدعوة وكذلك يمكن القول بأنه يكفي في رفع التنازع معرفة كل واحد بتعريم الظلم عليه بحكم العقل .

وهكذا يتبين أن ادعاءهم بأن ارتفاع التنازع إنما يكون بوجود الشرع ونصب الامام ، غير صحيح ، وبذلك لا ينهض دليلهم العقل على الإمامة إذا ما بنى على تلك المقدمة .

ويخلص ابن خلدون من ذلك كله إلى القول بأن مدرك وجوب نصب الامام إنما هو بالشرع ، وهو الاجماع .

هذا ، ويذهب أهل السنة جميعاً إلى أن الإمامة أو الخلافة تكون بالاتفاق والاختيار ، فيذكر ابن خلدون أن نصب الإمامة أو الخلافة واجب باجماع ... وراجع إلى اختيار أهل الحل والعقد (٢) .

ويقول الشهرستاني إن الأشعرية قالوا : « الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار دون النص والتعيين (٣) » :

(١) يفرق ابن خلدون بين الملك الطبيعي الذي هو حمل الكافة على الغرض والشهوة ، والملك السياسي الذي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار ، والخلافة التي هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالح الناس الدنيوية ، الأخروية والدنيوية ، والخلافة بذلك خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا . وفي رأي ابن خلدون أيضاً أن الخلافة أعم من الملك ، وإذا كان الملك ضرورة من ضرورات الاجتماع البشري ، فليست الخلافة كذلك لأنها تكون بمعنى زائد عن الملك فضلاً عن أن الملك قد يكون في غير الأمة الإسلامية ، وقد يكون غيباً وينحرف عن مقاصد الشرع (مقدمة ابن خلدون ص ١٣٤ ، ص ١٥٣) .

(٢) المقدمة ، ص ١٠٣ .

(٣) اللال والنحل ج ١ ، ص ١٠٣ وانظر أيضاً ، حطط نيف ريزي

٤ ، ص ١٨٨ .

ويقول السيد محمد رشيد رضا : « الامامة (عند أهل السنة) عقد يحصل بالمبايعة من أهل الحل والعقد لمن اختاروه إماماً للامة بعد التشاور بينهم » (١).

وحجة الأشعرية في ذلك أنه لو كان هناك نص على شخص معين لما خفي أمره على الصحابة ، خصوصاً وأن الدواعي تتوفر على نقله ، ولما اجتمع الصحابة واتفقوا في سقيفة بنى مساعدة على أبي بكر ، ثم اتفقوا بعد الشورى على عثمان ، واتفقوا بعده على علي (٢) .

ويدل على الدين الرازي أيضاً على ما يذهب إليه أهل السنة والجماعة من أن الامامة تكون بالاتفاق والاختيار ، بأدلة عقلية ، ولكنه يفلسف مدلولها قائلاً : « الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ، وبعده عمر ، وبعده عثمان ، وبعده علي ، رضوان الله عليهم أجمعين » .

« والروافضة يقولون : إن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو علي بن أبي طالب ، رضي الله عنه » .

« والدليل على صحة ما ذكرناه من وجوه :

الاول : هو أنه ثبت بالتواتر أن علياً ، رضي الله عنه ، محارب مع أبي بكر في طلب الخلافة .

الثاني : أنه لو كانت الخلافة حقه (أي حق علي) ، ثم أنه محارب ، فقد رضي على رضي الله عنه عن الظلم ، والرضا عن الظالم ظلم ، والظالم لا يليق بالخلافة .

(١) الخلافة أو الامامة العظمى ، ص ٢٤ - ٢٥ .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٠٣ .

الثالث : قوله عليه السلام : « اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر ، وصماه
اقتدوا بأبي بكر وعمر ، فلو كانت إمامتهما ظلما ، لما أمر النبي صلى الله عليه وسلم
بتابعتهما ، فثبت أن إمامتهما حق وصدق (١) » .

وقد جوز أهل السنة كذلك أن يعين الامام للجماعة الاسلامية من يخلفه
في أمورهم من بعده ، ويستدلون على ذلك بما فعله أبو بكر الصديق ، ثم عمر من
بعده ، ولم ينكر الصحابة عليهما ذلك ، فيقول ابن خلدون : « أعلم أنا قدمنا الكلام
في الامامة ومشروعيتها لمسا فيها من المصلحة ، وأن حقيقتها النظر في مصالح الامة
لدينهم ودنياهم ، فهو (أى الامام) وليهم والامين عليهم ، ينظر لهم ذلك في حياته ،
وتبع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته ، ويقيم لهم من يتولى أمورهم ، كما كان هو يتولاهما ،
ويثقون بنظره لهم في ذلك ، كما وثقوا به من قبل ، وقد عرف ذلك من الشرع
بالاجماع الامة على جوازها وانعقادها ، إذ وقع بعد أبي بكر رضى الله عنه لعمر (٢)
بمحضر من الصحابة ، وأجازوه وأوجبوا على أنفسهم به طاعة عمر رضى الله عنه
وعنه . وكذلك عهد عمر في الشورى إلى الستة بقية العشرة ، وجعل لهم أن يختاروا
للمسلمين ، فانهقد أمر عثمان ، وأوجبوا طاعته ، والملا من الصحابة حاضرون للأول
والثانية ، ولم ينكره أحد منهم ، فدل على أنهم متفقون على صحة هذا العهد
عارفون بمشروعيته ، والاجماع حجة (٣) » .

(١) المسائل الخمسون في أصول الكلام ، بمجموعة الرسائل ، ص
٣٨٤ - ٣٨٥ .

(٢) الواقع أن تعيين أبي بكر لعمر ، كان بدافع من إثبات مصلحة
الجماعة الاسلامية ، فهو قد ارتأى في عمر أفضل شخص ، يصدق أن يتابع
تأسيس الدولة الاسلامية من بعده ، على حد تعب ماكدونالد : « ولو كان
تمة هوى أو رغبة لعين أبي بكر ابنه ، ولكنه لم يفعل ذلك ، انظر :

Macdonald : Muslim theology. P. 16.

(٣) المقدمة ، ص ١٤٧ .

وإذا كانت الإمامة ، كما رأينا عند أصل السنة ، واجب نصبها ، وتكون بالاتفاق والاختيار ، لما عني الشرط الذي يفرض توافرها فيمن يكون خليفة أو إماماً ؟

يظن ابن خلدون^(١) ، وهو من أهل السنة ، على أن من شروط هذا المنصب : العلم والعدالة والسكفاءة وسلامة الحواس والأعضاء .

فشرط العلم ضروري ، لأنه إذا كان الإمام يحكم منصبه منفذاً لأحكام الله فإنه لا يتبها له ذلك إلا إذا كان عالماً بها ، بل يجب أن يكون مجتهداً ، لأن التقليد نقص ، والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال .

وشرط العدالة أيضاً ضروري ، فإذا كانت العدالة لازمة لكل من يتولى مادون الخلافة من المناصب ، فإنها تكون ألزم لمن يتولى أمر المسلمين جميعاً .

ولا بد أن يكون الإمام كفواً بمعنى أن يكون جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب ، ويجب أن يكون كذلك بصيراً بالحروب كفيلاً بحمل الناس عليها ، طارفاً بالمصيبة وأحوال الدماء ، قويا على معاناة السياسة ليصنع بذلك حماية الدين ، وجهاد العدو ، وإقامة الأحكام ، وتدبير المصالح .

ولا بد أن يكون الامام أيضاً سليم الحواس والأعضاء ، فيكون مبرا من الجنون والعمى والصمم والخرس ، وما قد يؤثر فقده من الأعضاء على العمل ، كفقده اليدين والرجلين وما إلى ذلك .

ويذهب الفسفي^(٢) إلى أنه ينبغي أن يكون الامام ظاهراً ، لا مختفياً

(١) انظر المقدمة ، ص ١٣٥ - ١٣٦ .

(٢) العقائد النفسية مع شرح التفقاراني ، ص ١٨٢ ، ١٨٤ - ١٨٦ .

ولا منتظراً ، كما لا يشترط فيه أن يكون معصوماً ، كما ذهب إلى ذلك الشيعة ، بل يشترط فيه أن يكون من أهل الولاية المطلقة ، أى مسلماً حراً عاقلاً بالغاً ، سائساً للمسلمين ، قادراً على تنفيذ الأحكام ، وحفظ حدود دار الاسلام ، ويكون كذلك عادلاً بأن ينصف المظلوم من الظالم ، وأوجب أهل السنة بعد ذلك طاعة مثل هذا الامام ، واعتبروا الخارجين عليه فئة يجب قتالها (١) .

واشترط جمهور أهل السنة أيضاً أن يكون الإمام من قريش :
فيقول النسفي : « ويكون (الامام) من قريش ، ولا يجوز من غيرهم ولا يختص
بني هاشم وأولاد علي رضي الله عنه » (٢) .

ويقول ابن حزم : « فصح أنه ليس يجوز لبته أن يوقع اسم الامامة مطلقاً
ولا اسم أمير المؤمنين إلا على القرشي المتولى لجميع أمور المؤمنين كلهم ، أو
الواجب له ذلك ، وكذلك اسم الخلافة بإطلاق لا يجوز أيضاً إلا لمن
هذه صفته (٣) » .

ويستند أهل السنة في اشتراط النسب القرشي في الامام إلى شواهد نقلية (٤) ،
وهي إجماع الصحابة يوم السقيفة على ذلك ، إذ احتجّت قريش على الانصار لما
هووا يومئذ ببيعة سعد بن عباد ، وقالوا : « منا أمير ومنكم أمير بقوله صلى الله
عليه وسلم « الأئمة من قريش » ، واحتجوا عليهم قائلين : إن النبي أوصانا بأن
نحسن إلى محسنكم وتجاوز عن مسيئكم ، ولو كانت الامارة فيكم لم تكن
الوصية بكم . وثبت أيضاً في الصحيح : « لا يزال هذا الأمر في هذا الحى من
قريش » .

(١) للفصل ، ج ٤ ، ص ٩٠ .

(٢) للعقائد الفلسفية مع شرح التفقازانى ، ص ١٨٣ .

(٣) الفصل ، ج ٤ ، ص ٩٠ ، وانظر أيضاً ، ص ٨٩ .

(٤) مقبلة ابن خلدون ، ص ١٣٦ .

ويدل ابن خلدون على ضرورة النسب القرشي في الامامة بدليل عقلي ، فيقول مانصه : « ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ، ومقصد الشارع منه . . . وإذا سبرنا وقسمنا^(١) ، لم نجد إلا اعتبار العصبة التي تكون بها الحماية والمطالبة ، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب ، قلسكن إليه الملة وأهلها ، وينتظم حبل الالفه فيها .

« وذلك أن قريشا كانوا عصبه مضر وأصلهم ، وأهل القلب منهم ، وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف ، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك ، ويستكينون لغلبهم .

« فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم ، وعدم انقيادهم ، ولا يقدر غيرهم من قبائل مضر أن يردم عن الخلاف ، ولا يحملهم على الكره ، فتتفرق الجماعة ، وتختلف الكلمة .

« والشارع محذر من ذلك ، حريص على اتفاقهم ورفع التنازع والفتنات بينهم لتحصل اللحمة والعصبية ، وتحسن الحماية . . . فاشتراط نسبها لقريش في هذا المنصب ، وهم أهل العصبة القوية ليكون أبلغ في انتظام الملة واتفاق الكلمة .

« وإذا انتظمت كلمتهم ، انتظمت بانتظامها كلمة مضر أجمع ، فاذعن لهم سائر العرب ، وانقادت الأمم سواهم إلى أحكام الملة^(٢) . . .

(١) السبر في اللغة : الاختبار . . وفي الاصطلاح اختبار الوصف هل يصلح للعلية أم لا ، وللتقسيم هو أن العلة إما كذا أو كذا ، وقياس السبر والتقسيم عند المتكلمين هو الذي يسميه المناطقة الشرطي المنفصل ، وهو يرجع إلى مقدمتين ونتيجة ، ومثاله : العالم إما قديم وإما حادث ، والثانية أن يتسلم إحدى القضيتين أو نقيضها فيلزم منه لا محالة نتيجة .
(٢) المقدمة ، ص ١٣٧ .

إلا أن بعض أهل السنة ، كالقاضي أبو بكر الباقلاني^(١) ، وهو من كبار الأشعرية قد أسقط شرط القرشية ، فقال بذلك إلى الخوارج . ويميل ابن خلدون ذلك بأن الباقلاني كان متأثراً بما ارتآه في عصره من تلاشي واضمحلال عصية قريش واستبداد ملوك السجم على الخلفاء ، فاشتبه عليه الأمر كما اشتبه على غيره من المحققين^(٢) .

وكذلك يميل بعض الباحثين المحدثين من أهل السنة إلى القول بأفضلية أن تكون الإمامة في قريش كالشيخ محمد أبو زهرة إذ يقول : إن هذه النصوص من الأخبار والآثار (المتعلقة بقريش) لا تدل دلالة قطعية على أن الإمامة يجب أن تكون من قريش ، وأن إمامة غيرهم لا تكون خلافة نبوية ، وعلى فرض أن هذه الآثار تدل على طلب النبي أن تكون الإمامة من قريش ، فإنها لا تدل على طلب الوجوب ، بل يصح أن يكون بياباً للأفضلية ، لا لأصل صحة الخلافة^(٣) .

بقى بعد ذلك أن نحدد موقف أهل السنة من مسألة إمامة المفضل مع وجود الأفضل .

يظهرنا ابن حزم على أن جميع أهل السنة ذهبوا إلى أن الإمامة جائزة لمن غيره أفضل منه^(٤) .

وكذلك يرى النسفي أن الإمام لا يشترط فيه أن يكون أفضل أهل

(١) هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب المعروف بالباقلاني ، له تصانيف مشهورة على مذهب الأشعرية ، توفي عام ٤٠٣ هـ .

(٢) المقدمة ، ص ١٣٦ - ١٣٧ .

(٣) تاريخ المذاهب الإسلامية ، ج ١ ، ص ٩٥ ، ويلاحظ أن رأى

الشيخ أبو زهرة موافق لرأى بعض المعتزلة كالكمي ، انظر ص ٥٢ - ٥٣ من هذا البحث .

(٤) الفصل ، ج ٤ ، ص ١٦٣ .

زمانه ، ويحل التفتازاني ذلك بأن المفضل الأقل علماً وعملاً بما كان أعرف بمصالح الإمامة ومفاسدها ، وأقدر على القيام بواجبها ، خصوصاً إذا كان نصب المفضل أدفع للشر ، وأبعد عن إثمارة الفتنة (١) .

ويشد الباقلان في هذا عن باقي أهل السنة ، إذ يقرر أنه يجب أن يكون الإمام أفضل الأمة ، ويرد ابن حزم عليه في هذا ردّاً مطولاً (٢) .

على أنه يجب التنبيه إلى أن أهل السنة إذا كانوا قد جوزوا إمامة المفضل مع وجود الأفضل كبداً ، فهذا بمعنى آخر غير ذلك الذي نحمده عند الريدية من الشيعة ، فالريدية كانوا يرون الأفضل هو علي بن أبي طالب ، والمفضل كل من ولى الخلافة بعده ، كآبي بكر وعمر (٣) ، أما أهل السنة فيرون الخلفاء الأربعة الراشدين مترتبين في الفضل ترتيبهم في الإمامة ، فيقول النسفي : « وأفضل البشر بعد نبينا أبو بكر الصديق ، ثم عمر الفاروق ، ثم عثمان ذو النورين ، ثم علي المرتضى ، وخلافتهم على هذا الترتيب (٤) » .

ويذكر الشهرستاني كلاماً للأشعري في هذه الصدد ، وهو يبين لنا أيضاً موقف أهل السنة والجماعة من الخلافات السياسية حول الإمامة بين الصحابة ، قائلاً : « واتفقوا (أى الصحابة) في سقيفة بنى ساعدة على أبي بكر رضى الله عنه ، ثم اتفقوا بعد تعيين أبي بكر على عمر رضى الله عنه ، واتفقوا بعد الثوري على عثمان رضى الله عنه واتفقوا بعده على علي رضى الله عنه . وهم مترتبون في الفضل ترتيبهم في الإمامة .

(١) شرح العقائد النسفية ، ص ١٨٥ .

(٢) انظر الفصل ، ج ٤ ، ص ١١٠ - ١١١ .

(٣) انظر مثلاً الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٥٥ .

(٤) العقائد النسفية مع شرح التفتازاني ، ١٧٧ - ١٧٩ .

« وقال (الأشعري) لا نقول في عائشة وطلحة والزبير إلا أنهم رجسوا عن الخطأ ، وطلحة والزبير من العشرة المبشرين بالجنة . ولا نقول في حق معاوية وهمرو بن العاص إلا أنهما بغيا على الامام الحق ، فقاتلهم على مقاتلة أهل البغي . وأما أهل النهروان فهم الشراة المارقون عن الدين بخبر النبي صلى الله عليه وسلم (يقصد الخوارج) ، ولقد كان على رضى الله عنه على الحق في جميع أحواله ، يدور الحق معه حيث دار^(١) . »

٤ — القائلون بأن الامامة تكون بالنص والتعيين :

(١) الشيعة :

الشيعة لغة هم الصحب والاتباع ، وفي عرب الفقهاء والمتكلمين من الخلف والسلف هم أتباع على وبنيه^(٢) .

ويقول الشهرستاني معرفاً بالشيعة : « الشيعة هم الذين شايعوا علياً عليه السلام على الخصوص ، وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصاية ، إما جلياً وإما خفياً ، واعتقدوا أن الامامة لا تخرج من أولاده^(٣) . »

ويجمع الشيعة أيضاً رأى في الامامة مؤداه أنها ليست قضية مصلحية تناط باختيار العامة ، فينصب الامام بنصيبهم ، كما ذهب إليه أهل السنة مثلاً ، بل هي قضية أصولية ، أى تتعلق بأصول العقائد ، إذ الامام ركن الدين ، ولا يجوز للرسول إخفاله وإهماله ، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله^(٤) .

والامام في رأى الشيعة معصوم ، والامام عندهم ينص على من يخلفه ، ويظلم الامر كذلك ، ولا بد من قائم بالحق إلى يوم الدين .

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٠٣ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ، ١٣٨ .

(٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٤٦ .

(٤) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٤٦ .

وقد اختلفت الآراء حول مبدأ ظهور الشيعة ، فالشيعة أنفسهم (١) يذهبون إلى القول بأن أول من وضع بذرة التشيع في حقل الإسلام هو نفس صاحب الشريعة الإسلامية ، يمتنون أن بذرة التشيع وضمت مع بذرة الإسلام جنباً إلى جنب ، وسواء بسواء ، ويستدلون على ذلك بشواهد نقلية مؤداها أن النبي كرر ذكر شيعة علي ، ونوه عنهم بأنهم هم الآمنون يوم القيامة ، وهم الفائزون والراضون والمرضيون ، منها مثلاً قول النبي : « يا علي أنت وأصحابك في الجنة » ، ويذهبون إلى القول بأن عدداً ليس بالقليل اختصوا في حياة النبي بعلي ، ولزاموه وجعلوه إماماً ، كبلغ عن الرسول ، وشارح ومفسر لتعاليمه وأسرار حكمه وأحكامه ، وصاروا يعرفون بأنهم شيعة علي ، كعلم خاص بهم .

ولكن يمرض هنا سؤال وهو : ماذا يكون حكم الشيعة على الصحابة الآخرين الذين لم يكونوا من شيعة علي بالمعنى المشار إليه آنفاً ؟

يجيب السيد محمد حسين آل كاشف الغطاء على هذا السؤال قائلاً : « ولا أقول إن الآخرين من الصحابة ، وهم الأكثر ، الذين لم يتسموا بتلك السمة (أى سمة التشيع) قد خالفوا النبي ، ولم يأخذوا بإرشاده ، كلا ومعاذ الله أن يظن بهم ذلك ، وهم خيرة من على وجه الأرض يومئذ ، ولكن لعل تلك الكلمات (بعض أحاديث النبي الخاصة بعلي) لم يسمعها كلهم ، ومن سمع بعضها لم يلتفت إلى المقصود منها . وصحابة النبي الكرام أسمى من أن تتعلق إلى أوج مقامهم بغاث الأروام (٢) . »

ثم لما ارتحل الرسول من هذه الدار ، رأى جمع من الصحابة أن لا تكون

(١) اعتمدنا هنا على ما ذكره السيد محمد حسين آل كاشف الغطاء في كتابه : « أصل الشيعة وأصولها » القاهرة ١٩٥٨ ، للطبعة المباشرة ، ص ١٠٩ وما بعدها .
(٢) أصل الشيعة وأصولها ، ص ١١٣ ، ونبغات الطير : شرارها .

الخلافة لعليّ ، ويعمل السيد محمد حسين آل كاشف الغطاء ذلك بصغر سنه ، أم لأن قريننا كرهت أن تجتمع النبوة والخلافة لنبى ماضى ، أو لأمور أخرى . ولكن علينا امتنع عن البيعة أولا ، وبعد ستة أشهر بايع أبا بكر ، لأنه رأى أن تخلفه يوجب فتنا فى الإسلام لا يرتق ، وكسراً لا يجر . ثم رأى بعد ذلك أن الخليفة الأول والخليفة الثانى قد بذلا أقصى الجهد فى نشر كلمة التوحيد ، وتجهيز الجنود ، وتوسيع الفتوح ، ولم يستأثروا ولم يستبدوا ، فبايع وسالم وأغضى هما وراء حقاله ، محافظة على الإسلام أن تصدع وحدته وتفرق كلمته ، ولم يكن الشيعة والتابع وقتئذ مجال للظهور لأن الإسلام كان يجرى على مناهجه القويمة (١) .

ولما استتب الأمر لمعاوية (٢) ، وانقضى دور الخلفاء الراشدين سار معاوية بضد سيرة من تقدموا من الخلفاء ، وعندئذ لم يزل التشيع لعلي وأولاده — باضطهاد الأمويين يذمر ويسرى فى الأمة الإسلامية ، وزاد من قوة اشتعاله استشهاد الحسين ، وهنا يقول السيد محمد حسين آل كاشف الغطاء : وكل ذلك كان بطبيعة الحال بما يزيد التشيع شيوعاً وانتشاراً ، ويعمل لعلي وأولاده المكانة العظمى فى النفوس ، ويفرس المحبة فى القلوب والمظلومية — كما يعلم كل أحد — لما أعظم المدخلة (٣) .

والواقع الذى لا مرأ فيه أن أهل البيت وشيعتهم قد لقوا اضطهاداً كبيراً فى العصر الأموى ، وأن هذا الاضطهاد كان سبباً فى عطف المسلمين على أهل البيت ، وفى انتشار حركة التشيع لهم ، ثم فى سرية الحركة الشيعية بعد ذلك نتيجة الخوف من بطش الحاكمين الذين تبعدوا أهل البيت وشيعتهم ، وحاربوهم حرباً ظالمة لا هوادة فيها

(١) أصل الشيعة وأصولها ، ص ١١٥ .
(٢) نفس المرجع ، ص ١١٥ — ١١٨ .
(٣) نفس المرجع ، ص ١١٨ .

وفي رأينا أن الشيعة لم تظهر - كفرقة - في الجماعة الإسلامية إلا في أواخر حياة علي نتيجة مناوأة الأمويين والخواارج ، حظا مشتركا بين غالبية المسلمين - وذلك إذا استثنينا أولئك الذين ناصبوه العداوة لأسباب سياسية ، أو مطامع فردية ، وهم قلة . وإلى الآن لا تزال محبة علي ، وآل البيت النبوي الكريم ، من كمال الدين في رأى أهل السنة ، بل وفي رأى كل مسلم متفهم لدينه وأحكامه .

بعد ذلك بلورت الشيعة آراءها في الإمامة ، واتخذت لنفسها بها موقفا عقائدياً متميزاً ، فبدأ الخلاف بينها وبين الفرق الأخرى واضحا .

ثم اختلف الشيعة فيما بينهم في أمور تتعلق بالإمامة ومساقها ، فانشعبوا إلى فرق عديدة .

فمن الشيعة من ساق الإمامة بعد علي والحسن والحسين إلى محمد بن الحنفية ، ثم إلى ولده ، وهم الكيسانية نسبة إلى كيسان مولا^(١) . ومنهم من ساق الإمامة بعد علي والحسن والحسين وابنه علي زين العابدين إلى ابنه زيد بن علي ، وهؤلاء هم الزيدية . ومنهم من ساق الإمامة من علي إلى ابنه الحسن ثم الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم إلى ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق « ومن هنا افرقوا إلى فرقتين : فرقة ساقوها إلى ولده إسماعيل ، وهو السابع من الأئمة ، ويمرّفونه بينهم بالإمام ، وهم الإسماعيلية ، وفرقة ساقوها إلى ابنه موسى الكاظم ، وهم الاثنا عشرية لوقوفهم عند الثاني عشر من الأئمة^(٢) ، وهو محمد بن الحسن العسكري ، وهو المهدي المنتظر .

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٢٠ .

(٢) مقدمة ابن خلدون . ص ١٤١ .

على أنه ينبغي أن تشير إلى أمر بالغ الأهمية ، وهو أن اسم « الشيعة » يطلق في عصرنا الحاضر ويقصد به أساسا الامامية الاثني عشرية ، أما قديما فكان يطلق على فرق كثيرة ، بعضها حاد عن الاسلام ، بل وخرج عنه في نظر الشيعة أنفسهم ^(١) .

وسنقصر كلامنا فيما يلي على فرق ثلاث من فرق الشيعة ، وهي الموجودة في عصرنا هذا ، مبينين آراءها في موضوع المشكلة التي نحن بصدد حلها ، ونعني بها مشكلة الامامة ، وهذه الفرق الثلاث هي : الاثنا عشرية ، والاسماعيلية ، والزيدية .
(ب) الاثنا عشرية :

الاثنا عشرية من الشيعة هم القائلون بإمامة اثني عشر إماما ، لهم صفة الامامة وهم مرجعهم في الأحكام الشرعية ، وقد نص المتقدم منهم على من بعده على النحو التالي ^(٢) :

١ - أبو الحسن علي بن أبي طالب (المرتضى) (٢٣ قبل الهجرة - ٤٠هـ) .

(١) يقول السيد محمد حسين آل كاشف الغطاء : « أهم ما امتازت به الشيعة عن سائر فرق المسلمين هو القول بإمامة الأئمة الاثني عشر ، وبه سميت هذه للطائفة امامية ، اذ ليس كل الشيعة تقول بذلك ، كيف واسم الشيعة يجرى على الزيدية والاسماعيلية والواقفية والفتحية وغيرهم . هذا اذا اقتصرنا على الداخلين في حظيرة الاسلام منهم . أما لو توسعنا في الاطلاق والتسمية حتى للملاحدة الخارجين عن حدود الخطابية وأضرابهم ، فقد تتجاوز طوائف الشيعة المائة او اكثر ببعض الاعتبار والفوارق ، ولكن يختص اسم الشيعة اليوم على اطلاقه بالامامية التي تمثل أكبر طائفة من المسلمين بعد طائفة السنة ، أصل الشيعة وأصولها ، ص ١٢٩ - ١٣٠ »

(٢) محمد رضا المظفر : عقائد الامامية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٣٨١ هـ ، ص ٦٢ - ٦٣ .

- ٣ — أبو محمد الحسن بن علي (الزكي) (٥٠ — ٥٧) .
- ٣ — أبو عبد الله الحسين بن علي (سيد الشهداء) (٥٣ — ٦١) .
- ٤ — أبو محمد علي بن الحسين (زين العابدين) (٣٨ — ٩٥) .
- ٥ — أبو محمد بن علي (الباقر) (٥٧ — ١١٤) .
- ٦ — أبو عبد الله جعفر بن محمد (الصادق) (٨٣ — ١٤٧) .
- ٧ — أبو إبراهيم موسى بن جعفر (الكاظم) (١٢٨ — ١٨٣) .
- ٨ — أبو الحسن علي بن موسى (الرضا) (١٤٨ — ٢٠٣) .
- ٩ — أبو جعفر محمد بن علي (الجواد) (١٩٥ — ٢٢٠) .
- ١٠ — أبو الحسن علي بن محمد (الهادي) (٢١٢ — ٢٥٤) .
- ١١ — أبو محمد الحسن بن علي (العسكري) (٢٣٢ — ٢٦٠) .
- ١٢ — أبو القاسم محمد بن الحسن (المهدي) (٢٥٦ — ٠٠٠٠) .

ويعتقد الإثناعشرية أن الإمام الأخير هو الحجة في عصرنا ،
الغائب المنتظر .

ويعتقد الإثنا عشرية أن الإمامة أصل من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا
بالإعتقاد بها ، ولا بد أن يكون في كل عصر إمام هادي يخلف النبي في وظائفه من
هداية للبشر وإرشادهم إلى ما فيه الصلاح والسعادة في النشأتين ، وللإمام ما للنبي
من الولاية العامة على الناس لتدبير شئونهم ومصالحهم ، وإقامة العدل بينهم ، ورفع
الظلم والعدوان من بينهم^(١) .

وعلى هذا فالإمامة في رأيهم استمرار للنبوة ، والدليل الذي يوجب

(١) محمد رضا الخففر : مقائد الإمامية ، ص ٤٩ — ٥٠ .

إرسال الرسل ، وبعث الأنبياء ، هو نفسه يوجب أيضاً نصب الامام بعد الرسول (١) .

ويذهب الاثنا عشرية — كما ذهب غيرهم من الشيعة أيضاً — إلى أن الامامة لا تكون إلا بالنص من الله تعالى على لسان النبي ، أو لسان الامام الذي قبله ، وليست إذن بالاختيار والانتخاب من الناس (٢) ، فالامة إذن واجبة على الله .

ويستند الشيعة الاثنا عشرية في قولهم بأن الامامة تكون بالنص والتعيين إلى شواهد نقلية وأخرى عقلية .

فيظهرنا السيد محمد رضا المظفر أحد علماء الشيعة المعاصرين ، وعيد كلية الفقه في النجف الأشرف على بعض الشواهد النقلية (٣) التي يستند إليها الاثنا عشرية في قولهم بأن الامامة بالنص قائلاً : « وامتد أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نص على خليفته والامام في البرية من بعده ، فعين ابن عمه علي بن أبي طالب أميراً للمؤمنين ، وأميناً للوحي ، وإماماً للخلق في عدة مواطن ، ونصبه ، وأخذ البيعة له بإمرة المؤمنين يوم الغدير ، فقال : « ألا من كنت مولاه فهذا علي مولاه ، اللهم وال من والاه ، وطاد من عاداه ، وانصر من نصره ، وأخذل من خذله ، وأدر الحق معه كيفما دار » .

« ومن أول مواطن النص على إمامته قوله حينما دعا أقرباءه الأدنى وعشيرته الأقربين فقال : « هذا أخي ووصي وخليفة من بعدي ، فاسمعوا له وأطيعوا ، وهو يومئذ صبي لم يبلغ الحلم ، وكرر قوله له في عدة في عدة مرات :

(١) عقائد الامامية ، ص ٥٠ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٥٠ .

(٣) قارن أيضاً بعض الشواهد النقلية التي يستند إليها الشيعة في عقيدة ابن خلدون ، ص ١٢٨ ، والمال والنحل للشهرستاني ، ج ١ ، ص ١٦٣ - ١٦٤ .

أنت من بمنزلة عمارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي ، إلى غير ذلك من روايات وآيات كريمة ، دلت على ثبوت الولاية العامة له ، كآية المائدة ٦٠٠ ، وإنما وليكم الله ورسوله والذين يؤتون الزكاة وهم راكعون ، ، وقد نزلت فيه عندما تصدق بالخاتم وهو راكع .

د ثم أنه عليه السلام نص على إمامة الحسن والحسين ، والحسين نص على إمامة ولده علي زين العابدين ، وهكذا إماما بعد إمام ، ينص المتقدم عنهم على المتأخر^(١) .

وقد أظهرنا الشهورستان على بعض أدلتهم العقلية على أن الإمام منصوب عليه ، معين بشخصه . فقال : د وما كان (في رأى الامامية) في الدين والاسلام أمر أهم من تعيين الامام ، حتى تكون مفارقتة (أى مفارقة النبي) الدنيا على فراغ قلب من أمر الأمة ، فإنه (أى النبي) إنما بحث لرفع الخلاف وتقرير الوفاق ، فلا يجوز أن يفارق الأمة ويتبركهم هملا يرى كل واحد منهم رأيا ، ويسلك كل واحد منهم طريقا لا يوافق في ذلك غيره ، بل يجب أن يعين شخصا هو المرجوع إليه ، وينص على واحد هو الموثوق به والممول عليه ، وقد عين عليا رضي الله عنه تعريضا ، وفي مواضع تصریحا^(٢) .

ولكن ما هي الشروط التي يجب توافرها فيمن يكون إماما عند الشيعة
الاثني عشرية ؟

نقول إجابة على هذا السؤال إن الاثني عشرية يعتقدون أن الامام كالتب
يجب أن يكون معصوما^(٣) من جميع الرذائل والنواحيش ، ما ظهر منها

(١) عقائد الامامية ، ص ٦٠ - ٦٢ .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٦٢ .

(٣) عقائد الامامية ، ص ٥١ .

وما بطن ، من سن طقوله إلى موته ، عمداً وسهواً ، كما أنه يكون معصوماً من السهو والخطأ والنسيان . وذلك لأن الأئمة هم حفظة الشرع والقوامون عليه ، حالم في ذلك حال النبي ، والدليل الذي يقتضي عصمة النبي هو نفس الدليل الذي يقتضي عصمة الإمام .

ويعتقد الاثنا عشرية أن الامام كالنبي يجب أن يكون أفضل الناس في صفات الكمال الانساني^(١) كالشجاعة والكرم والعفة والصدق والعدل والتدبير والعقل والحكمة .

ويجب أن يكون الامام مؤيداً من طريق الالهام بالقوة القدسية . فالامام يتاق المعارف من طريق النبي أو الامام الذي قبله ، فإذا استجد شيء فلا بد أن يعلمه من طريق هذه القوة القدسية ، فمعرفة الامام عن هذا الطريق الأخير ليست من قبيل الاستدلال العقلي ، وإنما تتجلى المعلومات في نفسه كما تتجلى المراتب في المرأة الصافية ، وهنا يتفق الاثنا عشرية مع بعض فلاسفة الاسلام والصوفية الذين جعلوا وراء العقل واستدلالاته طريقاً حدسياً أو كشفياً للمعرفة .

هذا وتجب طاعة الأئمة مطلقاً ، فأمرهم أمر الله ، ونهيهم نهي ، وطاعتهم طاعته ، ومعيشتهم معيسته ، ووليهم وليه ، وعدوهم عدوه ، ولا يجوز لذلك الرد عليهم . لأن الراد عليهم كالراد على الرسول ، والراد على الرسول كالراد على الله ؛ فيجب التسليم لهم والانقياد لأمرهم ، ولا تستحق الاحكام الشرعية إلا منهم ، فيجب الرجوع إليهم . ويستند الاثنا عشرية هنا إلى ما يروى عن النبي : « إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدى أبداً : الثقلين ، وأحدهما أكبر من الآخر ، حبل ممدود

(١) عقائد الامامية ، ص ٥١ - - :

من السماء إلى الأرض وعرق أهل بيتي ، ألا وإنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض ، .

ويعتقد الاثنا عشرية كذلك بالنقية^(١) ، فقد روى عن الصادق قوله : «النقية ديني ودين آبائي» ، وقوله : «ومن لا نقية له لا دين له» . والحكمة منها دفع الضرر عن الأئمة وعن أتباعهم حقنا للدماء واستصلاحاً لحال المسلمين وجمع كلمتهم ، إذ أن الإنسان إذا أحس بالخطر على نفسه أو ماله بسبب نشر معتقده أو التظاهر به ، فلا بد أن يتكتم ويتقى في مواضع الخطر ، وهذا في رأيهم أمر تقتضيه فطرة العقول ، خصوصاً وأن أئمة أهل البيت قد لاقوا من ضروب المحن وصنوف الضيق على حرياتهم في جميع العهود ما لم تلافه أية طائفة أو أمة أخرى ، فاضطروا في أكثر عهودهم إلى استعمال النقية ، بمكاتمة المخالفين لهم ، وترك مظاهرهم وستر اعتقاداتهم ، وأعمالهم المختصة بهم عنهم ، لمسا كان يعقب ذلك من الضرر في الدين والدنيا ، ويستدلون هنا ببعض شواهد من النقل ، مثل قوله تعالى : «إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان»^(٢) وقد نزلت هذه الآية في عمار بن ياسر الذي التجأ إلى التظاهر بالكفر خوفاً من أعداء الاسلام ، وقوله تعالى : «إلا أن تنقوا منهم نقاة»^(٣) ، وقوله تعالى : «وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه»^(٤) .

ومن هنا جوز الاثنا عشرية أن يكون الامام ظاهراً مشهوراً ، أو غائباً مستوراً ، والله لا يخل الأرض من حجة على العباد من نبي أو وصي^(٥) .

(١) عقائد الامامية ، ص ٧٢ - ٧٤ ، وانظر ايضاً : اصل الشيعة واصولها ، ص ٢٣٣ - ٢٣٤ .

(٢) سورة النحل ، آية ١٠٦ .

(٤) سورة المؤمن ، آية ٢٨ .

(٥) اصل الشيعة واصولها ، ص ١٣٦ .

والاثنا عشرية بوجه عام معتدون في نظرهم إلى الأئمة ، وهم يبرأون من الغلاة الذين اعتقدوا بالحلول ، أى حلول الجزء الإلهي في علي وذريته ، فيقول السيد محمد رضا المظفر ، مبينا عقيدتهم في الأئمة : « لا نعتقد في أئمتنا ما يمتدحه الغلاة والحلويون كبرت كلمة تخرج من أفواههم ، بل عقيدتنا الخاصة أنهم بشر مثلنا ، لهم ما لنا وعليهم ما علينا ، وإنما هم عباد مكرمون ، اختصهم الله تعالى بكرامته ، وحباهم بولايته ، إذ كانوا في أعلى درجات الكمال اللاتئة في البشر من العلم والتقوى والشجاعة والكرم والعفة وجميع الأخلاق الفاضلة والصفات الحميدة ، لا يدانيهم أحد من البشر فيم اختصوا به ، وبهذا استحقوا أن يكونوا أئمة وهداة ، ومرجعا بعد النبي في كل ما يعود للناس من أحكام وحكم ، وما يرجع للدين من بيان وتشريع ، وما يخص بالقرآن من تفسير وتأويل » (١) .

ويعتقد الاثنا عشرية بعد ذلك بالرجعة (٢) ، أعني رجعة المهدي ومن يحميه الله معه . والمهدي هو آخر أئمتهم ، ويعتقدون أنه ولد سنة ٢٥٦ هـ ولا يزال حيا ، وهو ابن الحسن العسكري وإسمه محمد ، ويستندون هنا إلى مرويات عن النبي وآل البيت من الوعد به ، وما تواتر عندهم من ولادته واحتجابه ، إذ الإمامة لا يجهز أن تنقطع في عصر من العصور ، وإن كان الإمام مخفيا ليظهر في اليوم الموعود به من الله تعالى الذي هو من الأسرار الإلهية التي لا يعلم بها إلا هو تعالى . ولا يتخلو من أن تكون حياته وبقاؤه في هذه المدة الطويلة معجزة جعلها الله تعالى له . وفي عصور غيبة الإمام يجب الاجتهاد . ويعتقد الاثنا عشرية أن المجتهد الجامع للشرائط هو نائب للإمام في حال غيبته ، وهو الحاكم والرئيس المطلق ، له ما للإمام من الفصل في القضايا والحكومة بين الناس ، والراد عليه راد على الإمام ،

(١) عقائد الإمامية ، ص ٥٩ - ٦٠ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٦٧ - ٧١ ، ص ٦٣ عن المهدي .

والرأى على الإمام راد على الله تعالى وهو على حد الشك بالله كما روى عن الصادق. وهذه المنزلة ، أو الرئاسة العامة ، أعطاه الإمام للمجتهد ليكون نائباً عنه في حال الغيبة ، ولذلك يسمى « نائب الامام » .

هذا موجز لمقائد الشيعة الإمامية الإثنى عشرية ، عرضناه من وجهة نظر بعض كبار علمائهم المعاصرين ، وقد توخينا بذلك أن نعطي للقارى فكرة موضوعية عن عقائد الإثنى عشرية لأثر فيها لما قد يعتقده كاتب هذه السطور ، وهو من أهل السنة .

ونحن نعتقد أن الخلاف بين الإثنى عشرية وأهل السنة قائم ، ولكنه ليس بذى خطر إذا ما تفهمناه على حقيقته .

ولننظر في أول مسألة تتعلق بالإمامة ، وهى قول الشيعة إنها بالنص والتعيين ، وقول أهل السنة إنها بالاتفاق والاختيار ، فنجد أن مسألة الإمامة كلها عند أهل السنة خارجة عن نطاق المقائد الإيمانية ، لأنها من مسائل الفروع^(١) ، وعلى ذلك فالقول بالنص فيها لا يتعلق له بكفر ولا بإيمان ، ولا يكون القائل به مبتدعاً ، بل يجب النظر إليه على أنه بمثابة مجتهد فى الأحكام .

ولعل هذا هو ما جعل بعض فلاسفة الاسلام كابن سينا يبيحون لأنفسهم البحث العقلى الخالص فى هذه المسألة ، وابن سينا مثلاً ، وإن كان أميل إلى تفضيل النص ، إلا أنه لا يمانع فى أن يكون نصب الامام بالاختيار^(٢) .

(١) انظر . ص ٦٢ وما بعدها من هذا البحث .
 (٢) يقول ابن سينا : « ثم يجب أن يفرض للسان (النبي) طاعة من يخلفه ، وإن لا يكون الاستخلاف إلا من جهته ، أو بجماع من أهل السابقة على من يصححون علانية عند الجمهور أنه مستقل بالسياسة ، وأنه أصيل للعقل ، محاصل عنده الاخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير =

يضاف إلى ذلك أن الشيعة أنفسهم لم يبدعوا الذين لا يذهبون مذهبهم في الإمامة، يدل عليه قول السيد محمد حسين آل كاشف الغطاء وهذا نصه : « فمن اعتقد بالإمامة بالمعنى الذي ذكرناه فهو عندهم (عند الشيعة الإمامية الاثني عشرية) مؤمن بالمعنى الخاص ، وإذا اقتصر على تلك الأركان الأربعة (وهي التوحيد والنبوة والمعاد والعمل بدعائم الاسلام وهي الصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد) ، فهو مسلم بالمعنى العام ، ترتب عليه جميع أحكام الاسلام من حرمة دمه وماله وعرضه ووجوب حفظه وحرمة غيبته وغير ذلك ، لأنه بعدم الاعتقاد بالإمامة يخرج عن كونه مسلماً » (١) .

وكما يعظم الاثنا عشرية الأئمة من أهل البيت ويوجيئون محبتهم ، فإن أهل السنة يعظمون أيضاً أهل البيت ، ويعتبرونهم مرجعاً للمسلمين في الأحكام، ويرون لهم منزلة وفضلاً كبيراً ، ويرون محبتهم والتقرب إليهم من كمال الإيمان ، لما ورد في حقهم من النصوص الثابتة .

ووجوب كون الامام عند الاثني عشرية أفضل الناس في صفات الكمال ، لأنه يقوم مقام النبي ، فهذا — إذا ما تحقق في الامام — لا يعارض فيه أهل السنة أو غيرهم . ووجوب طاعة الامام ، من الأمور المتفق عليها بين جميع المسلمين .

أما مسألة العصمة ، أعني عصمة الامام ، فهي وإن كانت من المسائل الخلافية ، إلا أنها لا نهدم أصلاً من أصول العقائد الإيمانية عند أهل السنة .

= وأنه عارف بالشريعة حتى لا اعرف منه ، تصحيحاً يظهر ويستعلن ويتفق عليه الجمهور عند الجميع . . . والاستخلاف بالنص أصـوب فان ذلك لا يؤدي إلى التشعب والتشاغب والاختلاف . . الخ ، الشفاء ، الالهيات ، ج ٢ ، ص ٤٥١ - ٤٥٢ .

(١) أصل الشيعة وأصولها ، ص ١٢٣ .

أما القول بالرجعة ، فإذا كان أهل السنة ينكرونها استنادا إلى شواهد نقلية^(١) ، والاثنى عشرية يثبتونها ويدللون عليه أيضاً بأدلة نقلية^(٢) ، فإن السيد محمد رضا المظفر يقول إنها — أى الرجعة — ليست من الأصول التى يجب الاعتقاد بها والنظر فيها ، وإنما اعتقادنا بها كان تبعاً للكآثار الصحيحة الواردة عن آل البيت عليهم السلام الذين ندين به صمتهم عن الكذب ، وهى من الأمور الغيبية التى أخبروا عنها ، ولا يمتنع وقوعها^(٣) .

فأنت ترى من كل ذلك أن الخلافات العة ائدية بين الاثنى عشرية وأهل السنة ليست من الخطر بحيث يبدع كل فريق منهما الفريق المقابل ، إذ أن هذه الخلافات لاتعاق لها بالأصول الأولى للمقائد الايمانية ، وهى تدور أساساً حول الامامة ، وهى مسألة شغل بها المسلمون جميعاً على اختلاف فرقهم ، فكانت

(١) يستند أهل السنة فى ابطال الرجعة الى قوله تعالى : « ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون » (٢٣ : ١٠٠) وهو يخبر عندهم أن أهل القبور لا يبعثون الى يوم النشور ، وهم بعد الانتقال فى حياة برزخية ، انظر الملطى : التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع ، ص ١٥ .

(٢) يذهب الامامية الى أن الله تعالى يعيد قوماً من الاموات الى الدنيا فى صورهم التى كانوا عليها ، فيعز فریقاً ويذل فریقاً آخر ، ولذلك لا يرجع الا من علت درجته فى الايمان ، أو من بلغ الغاية من الفساد ، ثم يصيرون بعد ذلك الى الموت ، ومن بعده الى النشور وما يستحقونه من الثواب أو العقاب ، كما حكى الله تعالى فى قرآنه الكريم تمنى هؤلاء المرتجعين الذين لم يصلحوا بالارجاع فقالوا مقت الله ان يخرجوا ثالثاً لعلمهم يصلحون : « قالوا ربنا ائمتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل » (المؤمنون : ١١) ، والرجعة عندهم دليل على القدرة البالغة لله كالبعث والنشر ، وهى كمعجزة احياء الموتى التى كانت للمسيح ، بل هى فى رأيهم أبلىغ هنا لانها تقع بعد أن يصبح الاموات رميماً « قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى انشأها أول مرة وهو بكل خلق عظيم » يس : ٧٩. انظر فى تفصيل ذلك عقائد الامامية ، ص ٦٧ - ٧١ .

(٣) عقائد الامامية ، ص ٧١ .

لهم فيها مذاهب مختلفة ، إن ذلك على شيء ، فإنما تدل على حيوية الفكر الاسلامي ، وعدم جموده على رأى واحد في المشكلة الواحدة ، وبهذا الاعتبار وحده يجب النظر إلى الخلافات العقائدية بين الفرق الاسلامية .

(ج) الاسماعيلية :

الاسماعيلية فرقة من فرق الامامية ، تنسب إلى إسماعيل بن جعفر الصادق ، وهو الابن الأكبر لجعفر الصادق ، وقد ذكر أن إسماعيل توفي في حياة أبيه ، ولكن اختلف في ذلك ، فيذكر الشهرستاني ما نصه : « الاسماعيلية الواقعة قالوا إن الامام بعد جعفر إسماعيل نصا عليه باتفاق من أولاده ، إلا أنهم اختلفوا في موته في حال حياة أبيه ، فمنهم من قال : لم يموت ، إلا أنه أظهر موته تقية من خلفاء بني العباس ، وأنه عقد محضراً وأشهر عليه عامل المنصور بالمدينة .

« ومنهم من قال موته صحيح ، والنص لا يرجع قهراً ، والفائدة في النص بقاء الامامة في أولاد المنصوص عليه دون غيرهم فالامام بعد إسماعيل محمد بن إسماعيل وهؤلاء يقال لهم المباركية . ثم منهم من وقف على محمد بن إسماعيل ، وقال برجمته بعد غيبته . ومنهم من ساق الامامة في المستورين منهم ، ثم في الطاهرين القائمين من بعدهم ، وهم الباطنية . . . وإنما مذهب هذه الفرقة الوقوف على إسماعيل بن جعفر ، أو محمد بن إسماعيل ، والاسماعيلية المشهورة في الفرق منهم هم الباطنية النعمانية الذين لهم مقالة مفردة ، (١) .

وقد ذهب البعض إلى أن إسماعيل شرب الخمر ، فسقطت عنه بذلك

(١) المال والنحل ، ج ١ ، ص ١٦٧ - ١٦٨ .

الإمامة وانتقلت إلى ابنه^(١) ، الذي اختفى ، فسمى بمحمد المكتوم ، وهو أول الأئمة المستورين^(٢) ، وذهب الآخرون إلى إمامة الإمام موسى الكاظم بن جعفر الصادق ، وهو السابع من أئمة الاثنى عشرية .

ونحن نلاحظ أن الدولة الفاطمية التي تأسست بالمغرب سنة ٢٩٦ هـ قامت على أساس من الدعوة الإسماعيلية ، وذلك أن عبد الله المهدي الذي تنسب إليه هذه الدولة هو ابن محمد الحبيب بن جعفر المصدق بن محمد المكتوم ابن إسماعيل بن جعفر الصادق^(٣) .

وقد أخذت الدعوة الإسماعيلية على مر العصور صوراً وأشكالاً مختلفة ، وانتشرت في أقطار إسلامية عدة ، وبقي من معتقبيها في عصرنا طائفتان : الأولى الإسماعيلية المعروفة بالدعوة الحديثة في الهند ، والتي إمامها المعاصر أخا خان الرابع ، والثانية الدعوة المعروفة بالطيية نسبة إلى الطيب بن الأمر ، في الهند أيضاً ، ورئيسها بوهر الحسالي^(٤) .

ونحن هنا لن ندخل في التفاصيل التاريخية التي تتعلق بالإسماعيلية ودورها السياسي على مر العصور ، فهذا خارج عن نطاق ما رسمناه لأنفسنا من الكلام عن المذاهب العقائدية أساساً . ویمیننا هنا فقط أن نوضح تطور الإسماعيلية كفرقة من الناحية الفكرية . فقد بدأ الإسماعيلية فيما يبدو كسائر فرق الشيعة بداية عقائدية ، فلم يختلف أوائلهم عن فرق الشيعة الأخرى كثيراً ، ولكنهم بعد ذلك ، وبعد أن انتقلت الفلسفة اليونانية إلى البيئة الإسلامية خصوصاً منذ عصر المأمون ، نجد أن

Macdonald : Muslim theology, P. 47. (١)

(٢) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٤١ .

Macdonald . Muslim theology P. 45. (٣)

(٤) انظر : على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ١٨١ - ١٨٢ .

المتأخرين منهم يتأثرون بهذه الفلسفة الجديدة الوافدة . على أنهم لم يتأثروا بالفلسفة اليونانية لحسب وإنما يبدو أنهم تأثروا كذلك بفلسفات الهند والفرس وبالفلسفات الرومانية التي تجعل للكواكب والحروف والأعداد والأسماء تأثيرات على العالم الأرضي ، فكاتبهم معلومة بمثل هذه الفلسفات التي يمزجونها بالمعتقد مزجا غريباً ، فابتعدوا بذلك عن روح الإسلام ، ونظر المسلمون إلى مذاهبهم نظرة تشكك ، وحكم كثيرون بخروجهم عن الإسلام . ويقال إن رسائل إخوان الصفا ، وهي رسائل لها هذا الطابع الفلسفي التلقيني أيضاً ، قد كتبها مؤلفون ينتمون إلى الإسماعيلية . وقد ذكر الشهرستاني عن تأثر الإسماعيلية بالفلسفة ماله : « ثم أن الباطنية القديمة (الإسماعيلية) قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة ، وصنفوا كتبهم على هذا المنهاج » (١) .

وقد عرف الإسماعيلية بأسماء كثيرة ، فبالعراق كانوا يسمون الباطنية (٢) والقرامطة والمزدكية ، وبخراسان التعليمية والملحدة ، إلا أنهم هم أنفسهم كانوا يسمون أنفسهم إسماعيلية لتمييزوا بذلك عن سائر فرق الشيعة (٣) .

ونحن لا يعني هنا من آرائهم إلا آراءهم في الإمامة التي هي موضوع المشكلة التي نحن بصدد حلها :

يؤمن الإسماعيلية كغيرهم من فرق الشيعة بأن الإمامة بالنص والتعيين ، وأن الإمام معصوم ، وأن الإمامة واجبة على الله . وهي لطف منه تعالى ويؤمنون ببقية الإمام ورجعته ، ولا بد من معرفة الإمام وبيئته في رأيهم

(١) المل والنحل ، ج ١ ، ص ١٩٢ - ١٩٣ .

(٢) يقول الشهرستاني أن هذا اللقب لزمهم لحكمهم بأن لكل ظاهر باطناً ، ولكل تنزيل تأويلاً ، المل والنحل ، ج ١ ، ص ١٩٢ .

(٣) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١٩٢ .

أيضاً ، ويذهب الاسماعلية إلى أنه لن تغزو الأرض قط من إمام حي قائم ، إما ظاهر مكشوف ، وإما باطن مستور ، فإذا كان الامام ظاهراً جاز أن يكون حجته مستوراً ، وإذا كان الامام مستوراً فلا بد أن يكون حجته ودعائه ظاهرين^(١) . وهذا المبدأ الذي وضعوه لأنفسهم أعلنهم على سرية حركتهم في بعض عصور دعوتهم .

ويعتقد الاسماعلية أن الامام إسماعيل بن جعفر هو محمد بن إسماعيل ، ويلقبونه « بالسابع التام » ، فهم يعتقدون أن للعدد سبعة سرّاً خاصاً ، متأثرين في ذلك بما اشتغلوا به من علم الحروف والاسماء .

ويعتقد الاسماعلية أن دور السبعة قد تم بهذا الامام ، ثم ابتداء منه بالائمة المستورين الذين كانوا يسرون في البلاد سرّاً ، ويظهرون الدعاء جهراً ، ويذهبون إلى القول بأن د الائمة تدور أحكامهم على سبعة سبعة ، كأيام الاسبوع ، والسماوات السبع ، والكواكب السبعة^(٢) .

وفيلسف الاسماعلية بعد ذلك فكرتهم في الامامة ، فيمزجون بينها وبين آرائهم في تفسير الوجود .
وفيما يلي بيان ذلك :

يتصور الاسماعلية^(٣) أن الله قد أبدع بالامر العقل الاول ، وهذا العقل الاول عندهم تام بالفعل ، ثم بتوسط العقل الاول أبدع الله النفس الثاني^(٤) . والنفس الثاني غير تام ، ويشبه الاسماعلية نسبة النفس الثاني

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٩٢ .

(٢) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١٩٢ .

(٣) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١٩٣ - ١٩٤ .

(٤) « النفس مؤنث ان اريد بها الروح ، نحو : خرجت نفسه ، وان اريد الشخص فمذكر ، يقال : عندي خميسة عشر نفساً » ، اقرب الموارد للشرعوني ، مادة « النفس » .

إلى العقل الأولى بنسبة البيض إلى الطير ، والولد إلى الوالد ، والنتيجة إلى المنتج .

ثم لما اشتاقت النفس إلى كمال العقل ، احتاجت إلى حركة من النقص إلى الكمال (إذ أن الناقص يتحرك أبداً إلى الأكمل في مراتب الوجود) ، واحتاجت الحركة إلى آلة الحركة ، فحدثت بذلك الأفلاك السماوية ، وتحركت هذه حركة دورية بتدبير النقص ، فحدثت الطبائع البسيطة بعدها ، وتحركت هذه حركة ودية بتدبير النقص أيضاً ، فتركبت المركبات من المعادن والنبات والحيوان والإنسان ، واتصلت النفوس الجزئية بالأبدان . ومن هنا كان الإنسان متميزاً عن سائر الموجودات بالاستعداد الخاص لقيس الأنوار العليا عليه ، لذلك كان عالم الإنسان في مقابلة العالم كله .

ثم يذهب الإسماعيلية بعد ذلك إلى أن العالم الأرضي يقابل نظام العالم العلوي ، فسكان يكون في العالم العلوي عقل ونفس كلي ، فواجب أن يكون في هذا العالم عقل شخص هو « كل » ، وحكم هذا الشخص السكامل البالغ ، وهم يسمونه الناطق ، وهو عندهم النبي .

وأما النفس المشخصة ، فهي كل أيضاً ، ولكن حكمها حكم الطفل الناقص المتوجه إلى الكمال ، وهم يسمونها صاحبها « الأساس » ، وهو الوصي .

وإذا كانت الأفلاك تحركت بتحريك النفس والعقل والطوائع ، كذلك (تحركت النفوس والأشخاص بالشرائع ، وذلك بتحريك النبي والوصي ، في كل زمان ، دائراً على سبعة سبعة حتى تنتهي الحركة إلى الدور الأخير ، فتأتي القيامة ، وعندئذ ترتفع التسكليف ، وتضمحل السنن . وإنما كانت الحركات الفلكية والسنن الشرعية من أجل أن تبلغ النفس إلى حال كمالها ، وكما لها بلوغها إلى درجة العقل واتحادها به ، ووصولها إلى مرتبة فاعلا ، وبمجيء القيامة تدخل ترا كسيب

الأفلاك والمناصر والمركبات ، وتفشق السماء وتتناثر السكواكب ، وتبدل الأرض غير الأرضى ، وتطوى السماوات كغلى السجلى للكتاب المرقوم فيه ، ويحاسب الخلق ويتميز الخير عن الشر ، والمطيع عن العاصى ، وتصل جزئيات الحق بالنفس السكلى ، وجزئيات الباطل بالشيطان المبطل .

يتبين مما سبق أن الإسماعيلية قد جعلوا النبى أو الناطق مقابلا للعقل الاول ، والإمام أو الأساس مقابلا للنفس السكلى وهم يعتبرون العقل الاول فياضا بالوجود ، وبالعارف ، وهو يتجلى فى النبى والأئمة ، حتى ينتهى تجليه إلى الإمام الأخير ، وهو السابع .

وواضح من هذه الصلة بين مذهب الاسماعيلية فى الإمامة ، وفى تفسير الوجود ، وبين مذهب أفلوطين السكندرى فى تفسير الوجود بالفيض وترتيب الموجودات عن الاول ، وقد لعبت نظرية الفيض الأفلوطينى دورها فى الفكر الإسلامى ، فى مجالات مختلفة ، فما ذهب إليه الإسماعيلية فى ترتيب الفيوضات ، يشبه من بعض وجوه أيضا مانجده أيضا عند فلاسفة الإسلام من القول بالقول العشرة ، وما تجده عند بعض الصوفية من القول بالحقيقة المحمدية أو النور المحمدى الأزل الذى يستمد منه الأنبياء والأولياء فى جميع العصور ، والذى يعتبره أولئك الصوفية تمينا أول فاضى عنه سائر التميمات الأخرى مادية كانت أو روحية .

(د) الزيدية :

تنسب هذه الفرقة من فرق الشيعة إلى زيد بن على بن الحسين ، وقد أظهرنا البغدادى فى « الفرق بين الفرق » (١) . على أن زيد بن على قد بايعه على إمامته خمسة

(١) للفرق بين الفرق ، ص ٢٥ .

عشر ألف رجل من أهل الكوفة ، وخرج بهم على والى العراق ، وهو يوسف بن عمر الثقفي ، عامل هشام بن عبد الملك على العراقيين ، فلما استمر القتال بينه وبين يوسف بن عمر الثقفي ، قالوا له : إننا نمصرك على أعدائك بعد أن نخبرنا برأيك في أبي بكر وعمر اللذين ظلما جدك على ابن أبي طالب ، فقال زيد : إني لأقول فيهما إلا خيراً وما سمعت أبي يقول فيهما إلا خيراً ، وإنما خرجت على بني أمية الذين قاتلوا جدى الحسين ، وأغاروا على المدينة يوم الحرة ، ورموا بيت الله بحجر المنجنيق والنار ، ففارقوه عند ذلك ، حتى قال لهم : رفضتموني ، ومن يومئذ سموا رافضة .

وقد قتل زيد بالكوفة في سنة ٨١٢٢ ، ثم نبش قبره ، وصلب ، ثم أحرق بعد ذلك ، وهرب ابنه يحيى بن زيد إلى خراسان ، وخرج بناحية الجوزجان على نصر بن سيار وإلى خراسان ، فبعث نصر بن سيار إليه سلم بن أحوز المازني في ثلاثة آلاف رجل فقتلوا يحيى بن زيد . وكان ذلك سنة ٨١٢٦ ، ومشهده بمجوزجان معروف .

وقد ذكر كتاب الفرق أن زيد بن علي قد أتلف في الأصول على واصل ابن عطاء ؛ وصارت أصحابه كلهم معتزلة (١) .

وقد ساق اليزيدية الإمامة في أولاد فاطمة رضي الله عنها ، ولم يجوزوا ثبوت الإمامة في غيرهم . وجوزوا أن يكون كل فاطمي عالم شجاع سخي خارج للإمامة إماماً واجب الطاعة ، لافرق في ذلك بين أن يكون من أولاد الحسن ، أو من

(١) انظر مثلاً : المال والنحل ، ج ١ ، ص ١٥٥ ، ويذكر الشريستاني عن متأخري الزيدية في عصره ما نصه : « أما في الأصول فيرون رأي المعتزلة حذو القذة بالقذة ، ويعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت » ، نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١٦٢ .

أولاد الحسين ، كما جوزوا أن يخرج إمامان في قطرين ماداما يستجمعان هذه الخصال . ويكون كل واحد منهما واجب الطاعة (١) .

وأبرز ما يميز الزيدية من الشيعة هو قولهم بجواز إمامة المفضل مع وجود الأفضل ، وقد أبان الشهرستاني عن رأى زيد بن علي في هذا قائلا : « وكان من مذهبه (أى من مذهب زيد) جواز إمامة المفضل مع قيام الأفضل ، فقال : كان علي بن أبي طالب رضى الله عنه أفضل الصحابة ، إلا أن الخلافة فوضت إلى أبي بكر لمصلحة رأوها ، وقاعدة دينية راعوها من تسكين ثائرة الفتنة ، وتطبيب قلوب العامة ، فإن عهد الحروب التي جرت في أيام النبوة كان قريبا ، وسيف أمير المؤمنين عليّ عن دماء المشركين من قریش وغيرهم لم يجف بعد ، والضغائن في صدور القوم في طلب التآرك كما هي ، فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل ، ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد ، فكانت المصلحة أن يكون القائم بهذا الشأن من عرفوه باللين والتودد والتقدم بالسن ، والسبق في الإسلام ، والقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم . ألا ترى أنه لما أراد في مرضه الذي مات فيه تقليدا لأمر عمر بن الخطاب زعق الناس وقالوا : لقد وليت علينا فظا غليظا ، فما كانوا يرضون بأمر المؤمنين عمر بن الخطاب لشدة وصلابته وغلظه في الدين ، وفظاظته على الأعداء حتى سكنهم أبو بكر بقوله : « لو سألتني ربي لقلت : وليت عليهم خيرهم لهم » . وكذلك يجوز أن يكون المفضل إماما والأفضل قائما ، فيرجع إليه في الأحكام ، ويحكم بحكمه (٢) .

وقد نسب البعض إلى الزيدية قولهم بأن الامامة تكون بالاتفاق والاختيار ، لا بالنص والتعيين ، ومنهم ابن خلدون إذ يقول : « وأما الزيدية فساقوا الامامة على مذهبهم فيها ، وأنها باختيار أهل الحل والعقد ، لا بالنص ، فقالوا بإمامة علي ،

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ١٥٤ - ١٥٥ .

(٢) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١٥٥ .

ثم ابنه الحسن ، ثم أخيه الحسين ، ثم ابنه على زين العابدين ، ثم ابنه زيد بن علي ، وهو صاحب هذا المذهب (١) .

ويقول المقرئ في « النخط » : « الزيدية ... أمروا إمامة أبي بكر رضي الله عنه ، ورأوا أنه لأنص في إمامة علي رضي الله عنه (٢) » .

والذي يذكره ابن خلدون والمقرئ عن الزيدية في هذا الصدد لا يمر عن رأى جمهور الزيدية ، ولعله يسر عن رأى بعض الفرق التي تفرعت عنها كالسليمانية والصالحية والبترية (٣) ذلك أن الزيدية كما سبق أن رأينا ، قد حصروا الخلافة في أولاد فاطمة رضي الله عنها ، ولم يجوزوا في نفس الوقت ثبوت الإمامة في غيرهم ، وهذا فيما يبدو لا يتفق مع ما نسب إليه ابن خلدون والمقرئ من قولهم بأن الإمامة تكون باختيار أهل الحل والعقد ، أى المسلمين جميعا : لأنه لو ترك أمر الإمامة كذلك لجاز للمسلمين أن يختاروا من ليس فاطميا .

والذي يبدو لنا أن الزيدية باعتبارها فرقة من فرق الشيعة ، لم تنكر النص خصوصا بالنسبة لعلي رضي الله عنه ، وإنما قالت به على وجه آخر غير ذلك الذى نجمه عند الأئمة عشرية مثلا ، يدلنا على ذلك أن الجارودية من الزيدية ، وهم أصحاب أبي الجارود زياد بن أبي زياد قد ذهبوا إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على علي رضي الله عنه بالوصف دون التسمية ،

(١) المقحمة ، ص ١٤٠ .

(٢) خطط المقرئ ، ج ٤ ، ص ١٧٣ .

(٣) للسليمانية من فرق الزيدية تنسب إلى سليمان بن جرير ، وكان يقول : الإمامة شورى فيما بين الخلق ، ويصح أن تنعقد بعقد رجلين من خيار المسلمين ، وأنها تصح في الفضول مع وجود الفضل (المال والنحل ج ١ ، ص ١٥٩) ، ووافق سليمان بن جرير على هذه المقالة الصالحية من الزيدية أصحاب الحسن بن صالح بن حنى ، والبترية أصحاب كثير للنوى الأبتري ، وهو الزيدية أيضا ، (المال والنحل ، ج ١ ، ص ١٥٩) .

وهو الإمام بمسده ، والناس قصرُوا حيث لم يتعرفوا الوصف ، ولم يطلبوا الموصوف^(١) .

ومن هنا كان اختلافهم عن الامامية ، ولعل هذا الاختلاف هو الذي جعل الشَّهرستاني في (الملل والنحل) عند ذكره الامامية ، بعد ذكره الزيدية مباشرة ، يقول ما نصه : « الامامية هم القائلون بإمامة علي رضي الله عنه بعد النبي صلى الله عليه وسلم ، نصاً ظاهراً ، وتعييناً صادراً ، من غير تعريض بالوصف (وهو رأى الزيدية من الشيعة) ، بل إشارة إليه بالعين^(٢) » .

لهذا آثرنا ألا ندرج الزيدية ، في كلامنا عن مشكلة الامامة ، في عداد القائلين بأنها تنمقد بالاتفاق والاختيار ، وأدرجناهم في عداد القائلين بأنها تكون بالنص ، وإن كان قولهم فيها بالنص بمعنى مغاير تماماً لذلك الذي ارتأيناه عند غيرهم من فرق الشيعة الامامية

هذا ، ويتصف الزيدية عموماً بالبساطة في العقيدة وعدم الغلو في الامامة ، ومذهبهم هو السائد الآن في اليمن وحضرموت .

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٥٧ - ١٥٨ ، الفرق بين الفرق ،

ص ٢٢ .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٦٢ .

(م ٧ - علم الكلام)

الفصل الثالث

مشكلة الذات والصفات

١ - تمهيد :

حاول الانسان منذ القدم أن يتوصل إلى المعرفة بالله ، فهو تارة يعمل عقله في مشكلة الألوهية أملا منه في أن يتوصل إلى ما فيه طمأنينة نفسه المتطلعة في قلق إلى استكناه المجهول ، وتارة يقر يعجز عقله عن الخوض في هذه المشكلة ، فيركن إلى الايمان البسيط بالله ، وتارة يرى غير هذا وذاك ، فيذهب إلى التماس المعرفة بالله في نفسه ، ويسلك طريق التصوف الذي يعتمد على تطهير النفس من علائق الحس وإدراك البدن ، فتفجر المعرفة بالله من نفسه كما تنفجر ينابيع الماء من الأرض .

اتجهت عقول البشر إذن ، وستتجه دائماً إلى هذه الحقيقة الخالدة ، الله . ومهما اختلفت تصورات تلك العقول أو ستختلف ، فإن شيئاً واحداً ظل وسيظل فوق مستوى الإدراك ، وهو كنه الذات الالهية ، وما تصف به من صفات سامية .

جاء الاسلام كدين سماوي فلبى احتياجات العقول المتطلعة إلى عالقتها ، ودعا إلى الاقرار بوجوده تعالى « وأنه الخالق لكل شيء » ، وأنه واحد لا شريك له ، وقد أقر المسلمون في أول الامر بما جاء به الاسلام في هذا الشأن ولم يمنوا النظر فيه ، ولم يخوضوا في الجدل بشأنه .

ثم ظهر فريق من المتشككين ، شكك في هذه العقائد وأثار حولها خلافات وجدالات ، وظهرت تيارات مختلفة دينية وسياسية ، وانقسم المسلمون بصدد العقائد إلى أقسام متعددة وفرق متباينة ، وكل فرقة تذهب مذهبا خاصا ،

ووجد أعباء الاسلام فرصة سانحة ، فكادوا للاسلام ، وخاضوا في البحث في عقائده ، ووجهوا طعنات قوية إلى هذه العقائد البسيطة في جوهرها ، كما دسوا على أهل معتقدات غريبة أحيانا .

أما بعض غلاة الشيعة شبهات التشبيه والتجسيم ، وهي شبهات خطيرة في تاريخ العقائد الاسلامية ، وبالغ بعض المعتزلة في نفي الصفات فأدى بهم ذلك إلى التمهيط ، ووقف أهل السنة والجماعة ، ومنهم الأشعرية ، موقف المثلث للصفات ، وبالغ بعض أهل السنة في إثبات الصفات أحيانا ، فاقتربوا من التشبيه .

وفي رأينا أن عقول الباحثين في العقائد بحثا نظريا ، بين التشبيه والتجسيم ، والتمهيط ، والاثبات ، والتنزيه ، والوقوف عند حد الايمان دون التأويل ، في مشكلة الذات والصفات ، لم تتوصل إلى شيء مقنع يرضى النفوس التي تبحث دائما عن المجهول ، وتتطلع إلى عالم آخر هو عالم الحق والخير والجمال ، وتتحرق شوقا إلى مبدعها الأول ، الله ، الذي ليس كمثل شيء .

وقد أحسن صوفية الإسلام حين طرحوا العقل وأثبتوا عجزه (١) ، وجعلوا السبيل إلى الله مشاهدة ذوقية أو كشفية (٢) ، لأن الله تعالى يهمل عن

(١) يصور للشاعر الصوفي الفارسي فريد الدين العطار عجز العقل (باعتباره ملكة الاستدلال) عن إدراك الله تصويرا بالغ الروعة إذ يقول : « ذهبنا وراء عالم العقل والفهم ، العقل لا يجدي عليك ، إنما يأتي إليك بما يأتي به غريبال من بئر ، إنما يحاول العقل أن يدرك في هذا العالم ، ولكن هذا العقل الذي يفقد نفسه بجرعة من الخمر لا يقوى على المعرفة الإلهية ، العقل أجبن من أن يرفع الحجاب ويسير قدما إلى الحبيب » .

انظر : عبد الوهاب عزام : التصوف وفريد الدين العطار ، القاهرة ١٣٦٤ هـ - ١٩٤٥ م ص ٧١ .

(٢) يذكر الشيخ حسن رضوان مثلا في ديوانه « روض القلوب المستطاب » ما نصه :

اسماؤه وسائر الصفات مجهولة لغیره كالذات
وليس للعقول فيها مدرك بل من وراء العقل كشفنا تدرك
انظر : روض القلوب المستطاب ، القاهرة ١٣٢٢ هـ . ص ٤٧٤ - ٤٧٥ .

أن تدركه الأبصار ، أو تحيط به العقول ، سبحانه وتعالى عما يصفون .
وفيما يلي سنحاول أن نبرز اتهامات المتكلمين التي أشرنا إليها في هذه المشكلة
العقائدية الهامة .

٢ - هل كان للمشكلة وجود في عهد النبي وصحابته ؟

جاء القرآن الكريم بآيات كثيرة ، منها ما يدعو إلى الإيمان بأن الله واحد
لا شريك له في الذات والفعل في خالق الأكوان ، ومنها ما يصفه بصفات كثيرة
كالحيوة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر وما إلى ذلك .

وقد آمن صحابة النبي بما جاء في القرآن والسنة متعلقا بالذات والصفات إيماناً
لائشوبه شائبة ما ، لأنهم أدركوا زمان الوحي ، وشرف صحبة صاحبه ، وأزال نور
الصعبة عنهم ظلم الشكوك والأوهام ، ، على حد تعبير طاش كبرى زادة (١) .

وقد أظهرنا المقرري في خططه على موقف صحابة النبي من مسألة الذات
والصفات قائلين :

« لم يرد قط عن طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة ، رضي الله
عنهم ، على اختلاف طبقاتهم ، وكثرة عددهم ، أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريم في القرآن الكريم ، وعلى
لسان نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ، بل كلهم فهموا معنى ذلك ، وسكتوا على الكلام
في الصفات . نعم . . . ولا فرق أحد منهم بين صفة ذات وصفة

(١) قارن ، ص ١٠ - ١١ من هذا البحث ، وهو متعلق بهذا الموضوع ،
وهو موقف الصحابة من مسائل العقائد ومنها مسألة الذات والصفات .

فعل^(١)، وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والسلام والجلال والاكرام والجودة والانعام والعزة والعظمة، وساقوا الكلام (في هذه الصفات) سوقاً واحداً .

« وهكذا أثبتوا ، رضى الله عنهم ، ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ، ونحو ذلك ، مع نفي بمائة المخلوق ؛ فأثبتوا رضى الله عنهم (الصفات) بلا تشبيه ، ونزهوا (الله) من غير تعطيل ، ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شيء من هذا ، وراوا بأجمعهم لإجراء الصفات كما وردت . وام يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى ، وعلى إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، سوى كتاب الله ، ولا عرف أحد منهم من الطرق الكلامية ولا مسائل الفلاسفة ، فمضى عصر الصحابة رضى الله عنهم على هذا النحو^(٢) .

(٢) فرق المتكلمون فيما بعد بين ما يسمى بالصفات الذاتية والصفات الفعلية ، فالصفات الذاتية هي ما يوصف الله بها ولا يوصف بضمها نحو القدرة والعزة والعظمة وغيرها ، (تعريفات الجرجاني ، مادة « الصفات الذاتية » ، والصفات الفعلية هي ما يجوز أن يوصف الله بضمه كالرضا والرحمة والسخاء والغضب ونحوها (تعريفات الجرجاني ، مادة « الصفات الفعلية » .

(٢) خلط الفريزي ، ج ٤ ، ص ١٨١ . وجدير بالذكر أن ابن حزم في كتابه « الفصل » يذهب إلى أبعد من ذلك فيقول : « وأما إطلاق لفظ الصفات لله تعالى عز وجل فمحال لا يجوز لأن الله تعالى لم ينص قط في كلامه المنزل على لفظ الصفات ، ولا على لفظ للصفة ، ولا حفظ عن النبي صلى الله عليه وسلم بأن الله تعالى ذو صفة أو صفات ، نعم ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم ولا عن أحد من خيار التابعين ، ولا عن أحد من خيار تابعي التابعين . . . فلا يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده ، بل شيء بدعة منكورة . . . وإنما اخترع لفظ الصفات المعتزلة وهشام وخلقوا من رؤساء الرافضة ، وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام » . الفصل ، ٢ ، ص ١٢١

يفين لنا من كلا المقريزي أن المسلمين في عهد النبي وصحابته لم يختلفوا حول مسألة الذات والصفات ، كما لم يسألوا الرسول عن شيء يتعلق بها ، لقوة إيمانهم ، فلم تكن هذه المسألة بحال من الأحوال لتتخذ صورة « مشكلة » في عهدهم ، وإنما هي قد اتخذت هذه الصورة في وقت متأخر عن ذلك ، فمتى كان ذلك ، ومن الذي أثار حولها الشبهات ؟

يبدو أن الكلام في الصفات قد ظهر منذ أواخر عهد الخلفاء الراشدين بظهور بعض الفلاة المتطرفين كالتبئية أتباع عبد الله بن سبأ الذين ذهبوا إلى التشبيه والتجسيم ، وتابعهم بعد ذلك في مذهبهم بعض غلاة الشيعة الآخرين .
وفينا يل سنحاول بيان ذلك :

٣ - التشبيه والتجسيم :

من الغريب أن نجد في تاريخ الاسلام قوما ينسبون إلى الاسلام ، ويزعمون أنهم معتنقون لعقائده في الوقت الذي تصدر فيه عنهم أقاويل تخرجهم تماما عن الاسلام .

ومن هؤلاء المشبهة والمجسمة الذين شبهوا الذات الالهية بذوات المخلوقين ، واعتبروها أحيانا جسما له صفات الجسم .

ومقالات المشبهة والمجسمة لا يقبلها عقل سليم ، ولكن يبطل المعجب منها حين نعلم أنها صدرت عنهم بغية كيد الاسلام ، فقد كان أولئك المشبهة والمجسمة في أغلب الأحيان قوما من المارقين في الاسلام ، أو من ديانات أخرى ، فاضوا بمقولاتهم الضعيفة في مسائل الاعتقاد ، فضلوا وأعلنوا

ويذكر لنا بعض مؤرخي الفرق أن التشبيه والتجسيم قد ظهر أول

ما ظهر عند قوم من غلاة الشيعة أو الروافض :

يقول البغدادي في « الفرق بين الفرق » : « وأول ظهور التشبيه صادر عن أصناف من الروافض والغلاة » (١) .

ويذكر الرازي في « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » قوله : « كان بدء ظهور التشبيه في الإسلام من الروافض » (٢) .

والسببية من غلاة الشيعة هم الذين ينسبون إلى عبد الله بن سبأ (٣) ، الذي يقال إنه كان يهودياً وأسلم ، وغلافي على غلوا حظيما ، ويقال إن عليا خاف من فتنته فنفاه إلى المدائن ، وقد أبان لنا الشهرستاني عن معتقاداته هو وأصحابه قاتلا . والسببية أصحاب عبد الله بن سبأ الذي قال لعلي عليه السلام : أنت أنت ، يعني أنت الإله ، فنفاه إلى المدائن . وزعموا أنه كان يهودياً وأسلم ، وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون ، وصي موسى ، مثل ما قال في علي عليه السلام .

وهو أول من أظهر القول ، بالغرض ، في إمامة علي ، ومنه نشبت أصناف الغلاة . وزعموا أن عليا حي لم يقتل ، وفيه الجزء الإلهي . . . وهو الذي يحيى في السحاب ، والرعد صوته ، والبرق سوطه ، وأنه سينزل بعد ذلك إلى الأرض فيملا الأرض عدلا كما ملئت جورا ، وإنما أظهر ابن سبأ هذه المقالة بعد انتقال علي عليه السلام ، واجتمعت عليه جماعة (٤) .

(١) الفرق بين الفرق ، ص ٢١٤ .

(٢) الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٦٣ - ٦٤ .

(٣) يذهب بعض الباحثين من الشيعة المعاصرين إلى أنه شخص ليس له وجود تاريخي كالسيد مرتضى العسكري في كتابه المعنون « عبد الله بن سبأ » القاهرة ١٣٨١ هـ .

(٤) الملل والنحل ، بهامش الفصل ، ج ٢ ، ص ١١ .

ويذكر البغدادى ما نصه : « فتم (أى من الروافض والغلاة الذين صدر عنهم التشبيه أول ما صدر) السبئية الذين سموا علياً إلهاً ، وشبهوه بذات الاله ، ولما أحرق قوما منهم قالوا له : الآن علمنا أنك إله ، لأن النار لا يمدب بها إلا الله » (١) .

وهؤلاء الغلاة مثل السبئية إنما ذهبوا إلى التشبيه لأنهم غلوا في حق الأئمة حتى أخرجوهم عن حدود الخلقية ، وحكموا عليهم بأحكام الالهية ، فربما شبهوا واحداً من أئمتهم بالاله ، وربما شبهوا الاله بالخلق .

ونحن نرى أن السبئية ، وغيرهم من فرق الغلاة ، قد تأثروا في قولهم بألومية علي وذريته ، أو بتناسخ الجزء الالهى فيهم بمذاهب الحلول والتناسخ ، ومذاهب اليهود والنصارى ، إذ اليهود قد سبقوهم إلى تشبيه الخالق بالخلق ، كما شبه النصارى الخالق (المسيح) بالخلق ، فسرت هذه التسميات إلى إذهاب أولئك الغلاة ، وعملت عملها في آرائهم .

وقد كفرهم المطلبى ، ورد على عقائدهم ، وبين مشابقتها لعقائد النصارى قائلا : « وهذه الفرق (يقصد فرق السبئية) كأهم أحزاب كفر و فرق جبل . . وأينما كانوا لا حجة لهم ، وأما قولهم : إن علياً هو الاله القديم ، فقد ضاهوا بذلك قول النصارى ، وقد تقدم بالرد على الفسطورية من النصارى أن ذا جسم وكيفية لا يكون إلهاً » (٢) .

ويرد المطلبى على ما ذهبوا إليه من أن علياً في السحاب قائلا : « وقولهم : عليّ في السحاب ، فإنما ذلك أقول النبي صلى الله عليه وسلم لعليّ : « أقم » وهو معتم بمهامة للنبي صلى الله عليه وسلم كانت تدعى السحاب ، فقال صلى الله عليه وسلم :

(١) الفرق بين الفرق ، ص ١٤ .

(٢) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، ص ١٥ ، وتاثر أيضاً : شرح نهج البلاغة ، ج ٢ ، ص ٢٧٩ .

قد اقل على في السحاب ، يسمى في تلك العمامة تسمى ، فتأوله هؤلاء على غير تأويله (١) .

وواضح أن السبئية بما ذهبوا إليه من أن علياً في السحاب ، وأن الرعد صوته ، وأن البرق سوطه ، وأنه إله له صفات الآلهة ، قد تصورا عقائد الاسلام تصوراً ميتولوجياً ، فكان تصورهم هذا من السخف بحيث دل على أن عقولهم كانت عقولاً بدائية ، تفسر الظواهر الطبيعية بقوة وهمية ، على صورة غير منطقية وغير مقبولة .

وظهرت فرق أخرى غير السبئية تقول بالتشبيه أو التجسيم ، فمنها فرقة تسمى بالبيانية ، نسبة إلى بيان بن سميان الذي زعم أن معبوده إنسان من نور على صورة الإنسان في أعضائه وأنه ينفى كله إلا وجهه (٢) وأنه كان يثبت لله تعالى الأعضاء والجوارح (٣) .

ومن هنا فرقة أخرى تسمى بالمغيرية نسبة إلى المغيرة بن سميان ، يزعمون أن معبودهم رجل من نور على رأسه تاج ، وله من الأعضاء والخلق ما للرجل ، وله جوف تنبع منه الحكمة (٤) .

وقد فعلت مقالات أوائل الغلاة هذه في التشبيه والتجسيم فعلها فظهرت بعد ذلك عند فرق من غلاة الشيعة المتأخرين :

فمن هذه الفرق فرقة من الروافض تنسب إلى هشام بن الحكم ، الذي كان —

(١) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، ص ١٥ .

(٢) الفرق بين الفرق ، ص ٢١٤ .

(٣) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٦٣ - ٦٤ .

(٤) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ٢ ، ص ١٣ ، وانظر أيضاً بمقالات الاسلاميين للأشعرى ، ج ١ ، ص ٦ - ٧ .

كما يذكّر الشهرستاني — من متكلمى للشيعة . وقد جرت بينه وبين أبي الهذيل العلاف ، أحد كبار شيوخ المعتزلة ، مناظرات في علم الكلام ، منها ما يتعلق بالقشيبه ، ومنها ما يتعلق بعلم الباري^(١) .

وكان هشام بن الحكم — كما يقول الملقب — مابعداً دهرياً ، ثم انتقل إلى الثنوية والمنانية ، ثم غلبه الاسلام ، فدخل في الاسلام كارها ، فكان قوله في الاسلام بالقشيبه والرفض^(٢) .

وقد ذهب أصحاب هشام بن الحكم^(٣) هذا إلى القول بأن معبودهم جسم ، له نهاية وحد ، طويل عريض عميق ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، ولا يوفى بمضه على بعض ، وإنما قالوا طوله مثل عرضه ، على سبيل المجاز دون التحقيق .

وزعموا أيضاً أنه نور ساطع ، له قدر من الأقدار ، كالسيك الصافية ، تتلأل كالكرة المستديرة من جميع جوانبها ، ذو لون وطعم ورائحة ومجسدة لونه هو طعمه ، وطعمه هو رائحته ، ورائحته هي مجسته ، وهو نفسه لون ، ولم يعينوا لوناً ولا طعماً غيره . وكان معبودهم لا في مكان ، ثم حدث المسكان بأن تحرك لخص المسكان بحركته ، وزعموا أن المسكان هو العرش .

وقد ذكر عن هشام هذا أنه قال في ربه في عام واحد خمسة أقاويل : زعم مرة أنه كالبورة ، وزعم مرة أنه كالسيكة ، وزعم مرة أخرى أنه يشبه نفسه سبعة أشبار ، ثم رجع عن ذلك وقال : هو جسم كالأجسام ١١

ويذكر الشهرستاني أن ابن الراوندي حكى عن هشام أنه قال إن بين

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ٢ ، ص ٢١ — ٢٣ .

(٢) التنبيه والرد على الاهواء والبدع ، ص ١٩ .

(٣) مقالات الاسلاميين للشعري ، ج ١ ، ص ٣١ — ٣٢ .

معبوده وبين الأجسام تشابها ما بوجه من الوجوه ، ولولا ذلك لما دلت عليه (١) .
وحكى الكمي عنه أنه قال : هو (الله) جسم ذو أبعاد ، له قدر من
الانقذار ، ولكن لا يشبه شيئا من المخلوقات ، ولا يشبه شيء ، وهو في مكان
مخصوص وجهة مخصوصة ، وأنه يتحرك ، وحركته فعله ، وليست من مكان إلى
مكان (٢) .

وثمة فرقة أخرى من فرق الروافض المشبهة ، وهي فرقة تنسب إلى هشام بن
سالم الجواليقي ، وقد ليج — كما يقول الشهرستاني — على منوال هشام بن الحكم
في التشبيه (٣) .

ويذكر الأشعري في « مقالات الإسلاميين » عن هشام بن سالم الجواليقي أن
أصحابه يعمهون أن ربه على صورة الإنسان ، وينكرون أن يكون لحماً ودماً ،
ويقولون هو نور ساطع يتلأل بياضاً ، وأنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان ،
وله يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم وغير ذلك (٤) .

وواضح أن هذه الفرق التي تحدثنا عنها وهي السبئية والبيانية والمغيرية وأصحاب
الحشامين ، قد خرجت بأقوالها هذه ، ليس عن التشيع فحسب ، وإنما عن
الاسلام ، وليس ثمة حاجة إلى بيان مخالفتها لعقائد الاسلام ، لأن هذه المخالفة
ظاهرة للمتأمل فيها .

-
- (١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ٢١ . وهذا يذكرنا بما
ينسب إلى الفيلسوف انبأد قليس من قوله : « ان التشبيه يدرك التشبيه »
(٢) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٢١ .
(٣) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٢١ .
(٤) مقالات الإسلاميين ، ج ١ ، ص ٣١ وما بعدهما ، وقارن أيضا
الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ٢٢ .

وجدير بالذكر أن التشبيه لم يظهر عند أولئك الذين ذكرنا من غلاة الشيعة
فحسب ، وإنما هو قد ظهر أيضا عند فرقة تعرف بالكرامية .

والكرامية هم أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام السجستاني (١) ، كان من
سجستان ، وحج وقدم الشام ومات في سنة ٢٥٦ هـ ، وقيل سنة ٢٥٥ هـ ، ودفن
بالقدس . وكان له أتباع يزيدون على عشرين ألف ، غير أتباعه في المشرق ، وكان
يظهر التشيع والزهدي ، وكذلك أصحابه ، وقد تفرق أتباعه إلى اثنتي عشرة فرقة ،
ذكر الشهرستاني بعضها في « الملل والنحل » (٢) .

كان ابن كرام من منبئ الصفات إلا أنه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه (٣)
وقد دعا ابن كرام أتباعه إلى تجسيم معبوده . وزعم أنه جسم له حد ونهاية (٤) .

وقد نص ابن كرام — كما يقول الشهرستاني — على أن معبوده على العرش
استقراراً ، وأطلق عليه اسم الجوهر ، فقال في كتابه المسمى « عذاب القبر » إنه
أحدى الذات ، أحدى الجوهر ، وقال إنه تماس للعرش من الصفحة العليا ، وجوهر
عليه الانتقال والتحول والنزول (٥) . وقد ارتأى البغدادى أن في إطلاق ابن كرام
لفظ « الجوهر » على الله موافقة لما زعمته النصارى من أن الله تعالى جوهر (٦) .

وزعم ابن كرام وأتباعه أن معبودهم محل للحوادث (٧) ، فذهبوا إلى أن

(١) انظر ، خطط المقرئى ، ج ٤ ، ص ١٨٣ ، وترجمته في ميزان
الاعتدال للذهبي ، ج ٣ ، ص ١٢٧ .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٠٨ .

(٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٠٨ .

(٤) الفرق بين الفرق ، ص ٢٠٣ .

(٥) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٠٨ — ١٠٩ ، وانظر أيضا : الفرق

بين الفرق ، ص ٢٠٣ .

(٦) الفرق بين الفرق ، ص ٢٠٣ .

(٧) الفرق بين الفرق ، ص ٢٠٤ .

أقواله وإرادته وإدراكاته للمراتب والمسموعات ، وملاقاته للصحيحة العليا من العالم ، أعراض حادثة فيه ، وهو عمل لتلك الحوادث الحادثة فيه . ولكنهم اختلفوا في جواز العدم على تلك الحوادث الحادثة في ذات الاله ، وذهبوا إلى أن الاله لا يتخلو في المستقبل عن حلول الحوادث فيه ، وإن كان قد خلا منها في الازل . وقد ارتأى البغدادي أن قولهم هذا هو نظير ما قاله الفلاسفة في الهوى^(١) من أن الهوى كانت في الازل جوهرًا خاليًا من الأعراض ثم حدثت الأعراض فيها ، وهي لا تتخلو منها في المستقبل^(٢) .

وكان من الطبيعي أن تثير آراء ابن كرام وأتباعه الفرق الإسلامية الأخرى ، لما فيها من مخالفة ظاهرة لما أوجبه الاسلام من اعتقاد التنزيه ، لذلك نجد المعتزلة يهجون لمناظرة الكرامية ، فيقول المقرئ من ذلك : « وكانت بين الكرامية بالشرق وبين المعتزلة مناظرات ومناكرات وفتن كثيرة متعددة »^(٣) ، ونهض الرد عليهم متكلمو أهل السنة أيضاً ، وقد وصف الشريستان الكرامية^(٤) في الملل والنحل ، بأنهم « ليسوا علماء معتبرين ، بل « سفهاء جاهلين » .

وهناك بعد هذا فريق من المتكلمين أصحاب الحديث ، أتمتوا الصفات ، ولكنهم بالغوا أيضاً في هذا الإثبات حتى وقعوا في التشبيه والتجسيم ، ونقص هؤلاء فريق الحشوية^(٥) .

(١) الهوى لفظ يوناني بمعنى الاصل والمادة ، وفي الاصلاح هو جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال ، محل للصورتين الجسمية والنوعية (التعريفات للجرجاني ، مادة « الهوى ») .
 (٢) الفرق بين الفرق ، ص ٢٠٥ .
 (٣) خطط المقرئ ، ج ٤ ، ص ١٨٣ .
 (٤) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٠٨ .
 (٥) الحشوية نسبة إلى « الحشو » والحشو في الاصلاح عبارة عن الزائد الذي لا طائل تحته (تعريفات الجرجاني ، مادة « الحشو » ، فيكون الحشوية بهذا المعنى هم الذين يقولون ما لا طائل تحته . ويصح أن تكون =

والاتجاه الذى غلب على أولئك الحشوية هو أخذ النصوص الدينية بطوايعها فلا مدخل للعقل عندهم فى معرفة الله ، وفى ذلك يقول ابن رشد : « أما الفرفة التى تدعى الحشوية ، فانهم قالوا إن طريق معرفة وجود الله هو السمع لا العقل أعنى أن الإيمان بوجوده الذى كلف الناس التصديق به ، يكفى فيه أن يتلقى من صاحب الشرع ، ويؤمن به إيماناً ، كما يتلقى منه أحوال المعاد ، وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل .

وهذه الفرفة الصائفة الظاهر من أمرها أنها مقصرة عن مقصود الشرع فى الطريق التى نصبها للجميع ، مقصية إلى معرفة وجود الله تعالى ... فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع ، ١٥ .

ولمذا نجد الحشوية فى مسألة اللات والصفات يقفون عند ألفاظ النصوص القرآنية ونصوص الحديث ، ولا يذهبون فيما وراءها بحثاً عن تفسير أو تأويل .

يقول الشهرستاني : « وأما ما ورد فى التنزيل من الاستواء والوجه واليدن ، والجنب والمجي ، والإيمان والفرقية وغير ذلك ، فأجروها (أى الحشوية) على ظواهرها ، أعنى ما يفهم عند الإطلاق على الأجسام ، وكذلك ما ورد فى الأخبار من الصورة ، وغيرها ، فى قوله عليه السلام : « خلق آدم على صورة الرحمن » ، وقوله : « حتى يضع الجبار قدمه فى النار » ، وقوله : « قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن » ، وقوله : « ختمت طينة آدم بيده أربعين صباحاً » ،

==تسميتهم راجعة إلى أنهم يعتمدون على محض ، فكرة الذات الإلهية بكثير عن الصفات ، نرى خلاف المعتزلة الذين ينفون الصفات ، ويطلق عليهم لفظك اسم لفظة . وهم - كما يذكر التهافتى فى كشف اصطلاحات الأئمة - تسوهم تمسكوا بالظواهر فذهبوا إلى التجسيم ونحوه . وهم من الذين

وقوله . « وضع يده أو كفه على كتفي » ، وقيله : « حتى وجدت برد أنامله على كتفي » ، إلى غير ذلك ، أجروها على ما يتعارف في صفات الأجسام . وزادوا (أى مشبهة الحشوية) أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى النبي عليه السلام وأكثرها مقتبسة عن اليهود ، فإن التشبيه فيهم طبع ، (١) .

وجوز مشبهة الحشوية بعد ذلك رؤية الله في الدنيا وفي الآخرة ، فيقول الشهرستاني عنهم : « وأما مشبهة الحشوية ، لحكي الأشعري عن محمد بن عيسى عن مضر ، وكهمس ، وأحمد الهجيمي ، أنهم أجازوا على ربه الملامسة والمصافحة ، وأن المسلمين المخلصين يماينونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاتحاد المحض » ، (٢) .

وهنا لا طائفة من المشبهة غير الحشوية مالت إلى القول بالحلول ، وقالوا إن الباري تعالى يجوز أن يظهر بصورة شخص كما كان جبريل عليه السلام ينزل في صورة أعرابي ، وعليه حمل قول النبي صلى الله عليه وسلم : « رأيت ربي في أحسن صورة » (٣) .

عما سبق كله يتبين لنا أن المشبهة والمجسمة ، قد ابتعدوا بآرائهم عن روح الإسلام وهم وإن كانوا قد استندوا أحيانا إلى نصوص من القرآن والحديث ، إلا أنهم لم يفهموها على الوجه الذي ينبغي أن تفهم عليه ، وزادوا على الفهم القاصر أن وضعوا الأخبار وضعا في التشبيه ، فضلوا بذلك واضلوا ، وظهروا على مسرح الحياة العقلية الإسلامية وكأنهم من ذوى العقول البدائية التي لا تستطيع الترقى من

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٠٥ - ١٠٦ .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٠٥ .

(٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٠٧ - ١٠٨ .

المحسوس إلى المعقول ، وإلى لا تقوى على إدراك معنى التنزيه الذى أشار إليه القرآن
في قوله تعالى : « ليس كمثل شيء » (١) ، وفي قوله تعالى : « سبحان ربك رب العزة
عما يصفون » (٢) .

٤ - نفى الصفات :

وثمة تيار آخر في مشكلة الذات والصفات غير ذلك الذى ارتأيناه عند المشبهة
والمجسمة ، ومضادة تماماً ، هو تيار نفى الصفات .

وقد ظهر القول بنفى الصفات لدى جهنم بن صفوان (٣) الذى قتله مسلم ابن أحوز
المازنى بمرور فى آخر ملك بنى أمية (٤) (سنة ٨١٢٨) ، وقد صور لنا المقرئى
فتنة جهنم هنا قائلاً : « ثم حدث بعد عصر الصحابة رضى الله عنهم مذهب جهنم
إن صفوان ببلاد المشرق ، فعظمت الفتنة به ، فإنه نفى أن يكون لله تعالى صفة ،
وأورد على أهل الإسلام شكوكاً أثرت فى الملة الإسلامية آثاراً قبيحة تولد عنها
بلاء كبير ، وكان قبيل المائة من سنى الهجرة ، فكثرت اتباعه على أقواله التى تؤول
إلى التعطيل ، فأكبر أهل الإسلام بدعته ، وتمالوا على إنكارها وتضليل أهلها ،
وحذروا من الجهمية ، وعادوا فى الله ، وذهبوا من جلس إليهم ، وكتبوا فى الرد
عليهم ، على ما هو معروف عند أهلنا (٥) » .

(١) سورة الشورى ، آية ١١ .

(٢) سورة الصافات ، آية ١٨٠ .

(٣) يذكر بعض المؤرخين أن الجعد بن درهم كان أول من أظهر للقول
بنفى الصفات وعنه أخذ جهنم هذه المقالة ، (سرح العيون ، ص ١٥٩) ،
والدليل على أن الجعد كان يقول بنفى الصفات أو التعطيل أن الناس كانوا
يذهبون الخليفة مروان بن محمد - بنسبته إلى الجعد وإلى التعطيل ،
(الكامل لابن الأثير ، ج ٥ ، ص ١٧١ - ١٧٤) .

(٤) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٨٦ .

(٥) الخطط ، ج ٤ ، ص ١٨٢ - ١٨٣ ، وقارن ص ١٣ من هذا

البحث .

وقد ذهب جهم بن صفوان إلى أنه لا يجوز أن يوصف البارئ تعالى بصفة يوصف بها خلقه ، لأن ذلك يقتضى تشبيها ، فتفى كونه حياً عالماً ، وأثبت كونه قادراً فاعلا خالقاً ، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق (١) .

ولما جاء المعتزلة ، اخذوا عن جهم وأتباعه فكرة نفى الصفات ، ومن هنا لقبهم خصومهم بالجهمية لموافقتهم لهم في هذا الصدد (٢) ، وقد رفض المعتزلة هذه التسمية وتبرأوا من الجهمية (٣) ، لأن الجهمية كانت تقول بالجبر ، يدلنا على ذلك أن واصل بن عطاء قد أرسل إلى جهم بن صفوان من يناظره ليقطعه (٤) ، وهكذا كان المعتزلة ينفون من الجهمية موقف الخصومة على الرغم من موافقتهم لهم في القول بنفى الصفات .

أظهر واصل بن عطاء ، رأس فرقة المعتزلة ، القول بنفى الصفات ، فكان يقرر نفى صفات البارئ تعالى من العلم والقدرة والارادة والحياة . . وكانت هذه المقالة في بدئها — على حد تعبير الشهرستاني — غير نضيجة . وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين ، إذ قال : ومن أثبت معنى أو صفة قديمة (٥) فقد أثبت إلهين ، وهذا يعنى

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٨٦ .

(٢) يظهر هذا خصوصاً عند ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ، فكانا إذا ذكرا الجهمية ، في معرض ردهم على الفرق والمذاهب ، يقصدان المعتزلة .
(٣) قال بشر بن المعتز ، أحد كبار شبوخ الاعتزال ، مقبراً من الجهمية :

فنحن لا ننفك نلقى عارا نفر من ذكرهم فرارا
ننفيهم عنا ولسنا منهم ولا هم منا ولا نرضاهم
أمامهم جهم وما لجهم وصحب عمرو ذى التقى والعلم
(الانتصار ، ص ١٣٤ ، والمعتزلة لزهدى جار الله ، ص ٩) .

(٤) الفية والامل ، ص ١٩ - ٢٠ .

(٥) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٦ .

(م ٨ - علم الكلام)

بعبارة أخرى أن إثبات ما هو قديم ، حتى ولو كان سفة ، إلى جهة الذات .
الالهية ، معناه إثبات قديمين : الذات ، والصفة ، وعندئذ يكون إثباته من
يثبت إلهين .

ويرى ماكدونالد أن نظرية واصل بن عطاء بنى الصفات غامضة الأصيل (١) ،
ولكننا نرى أن القول ببنى الصفات عند واصل ، رجع من تقدمه كالجهمية ، كان
رد فعل طبيعي لما آثاره المشبهة والمجسمة من شبهات حول الذات والصفات ، إذ
نمض واصل وأصحابه للدفاع عن العقيدة الإلامية ، وتحنيها الأساطار المحدقة
بها ، إلا أنه في دفاعه هذا بالغ في الاتجاه المضاد للتشبيه ، فوقع هو وأصحابه في
نفي الصفات أو التماثيل .

وقد تأثر شيوخ المعتزلة بعد واصل بالفلسفة ، فأخذوا يؤيدون مقالته في نفي
اصوات إبراهيم عقلية ، فأتى الأمر بهم إلى أن قالوا بقول الفلاسفة في هذا
الشيء (٢) . وكان أولئك الفلاسفة يرون أنه تعالى واجب الوجود بذاته ، وأنه واحد
من كل وجه .

فيذا كنا مع أبي الهذيل العلاف (١٣٠ هـ - ٢٢٦ هـ) ، الذي يصفه
الشهرستاني بأنه « شيخ المعتزلة ، ومقدم الطائفة ، ومقرر الطريقة » ، والمناظر
عليها (٣) نحمده ذا ثقافة فلسفية واسعة ، وزاه وقد حقق فكرة نفي الصفات على
أساس فلسفي .

يقول العلاف « إن الباري تعالى عالم بعلم وعليه ذاته ، قادر بقدره وقدرته
ذاته ، حي بحياة وحياته وذاته . وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا
أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه ، وإنما الصفات لغيره ، الذات معانيه » .

(١) Macdonald : Muslim theology, P. 135

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٦٦ .

(٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٦٦ .

قائمة ، بل هي ذاته ،^(١) .

ويذكر الأشعري في مقالاته^(٢) أن أبا الهذيل العلاف قد أخذ رأيه في ذات الله عن أرسطاطاليس الذي قال في بعض كتبه إن الباري علم كله ، قدرة كله ، حياة كله ، فأعجب أبو الهذيل بذلك ، وقال هذه هي هو ، وقدرته هي هو . . .

وقد حالف العلاف غيره من المعتزلة حينما قرر أن الله عالم بعلم ، وهلمه ذاته ، قادر بقدرة ، وقدرته ذاته ، حي بحياة ، وحياته ذاته ، إذ أن أكثر المعتزلة قد ذهبوا إلى نفي الصفات فقالوا : هو عالم بذاته ، قادر بذاته ، حي بذاته ، لا يعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ، ومعان قائمة به ، لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف اشتركته في الالهيّة^(٣) . فكأن العلاف يثبت الصفات على أنها هي الذات ، وإلى هذا الخلاف بين العلاف وغيره من المعتزلة يشير الشهرستاني بقوله : « والفرق بين قول القائل : عالم بذاته لا يعلم ، وبين قول القائل : عالم بعلم هو ذاته ، أن الأول نفي الصفة ، والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة ، أو إثبات صفة بعينها ذات »^(٤) .

ولكن هذا الخلاف الذي يشير إليه الشهرستاني بين العلاف وغيره من المعتزلة ، هو من قبيل الخلاف اللفظي ، وحاصل رأى العلاف هو حاصل رأيهم ، وقد فطن الأشعري إلى ذلك حيث قال : « وكان أبو الهذيل كلما قيل له : أتقول إن الله عالم ؟ قال : أقول إن له علما هو هو ، وأنه عالم بعلم هو هو . وكذلك قوله في سائر صفات الذات ، فنفي أبو الهذيل العلم من حيث أنهم أنه أثبتته ،

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٩ - ٥٠ .

(٢) مقالات الاسلاميين ، ص ٤٨٣ - ٤٨٥ .

(٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٤ - ٤٥ .

(٤) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥٠ .

وذلك أنه لم يثبت إلا البارى فقط ، (١) .

يضاف الى ما تقدم أن أبا الهذيل الملاف كان يقول : معنى أن الله عالم أنه قادر ، ومعنى أنه حى أنه قادر ، وهذا لازم له ما دام لا يثبت للبارى صفات إلا على سبيل أنها هى هو . وكان اذا قيل له : فلم اختلفت الصفات ، فقيل عالم ، وقيل قادر ، وقيل حى ، فكان يجيب : لاختلاف المعلوم والمقدور (٢) .

وقد رأى بعض كتاب الفرق كالفرستافى أن هناك تشابها بين رأى الملاف فى الصفات وبين أقانيم النصارى ، فيقول : واذا أثبت أبو الهذيل هذه الصفات (العلم والقدرة والحياة) وجوها للذات ، فهى بعينها أقانيم النصارى (٣) ، ويشرح ما كدونا له ذلك قائلا ان متسكلى الاسلام كانوا يرون اقتراب رأى الملاف من فكرة التثليث المسيحى (Christian Trinity) ، لأن أشخاص التالوث كانوا يعتبرون أحيانا بمثابة صفات مشخصة (Personified Qualities) وهو كما يبدو ، حقيقة ، ما كان يندب عليه يوحنا الدمشقى (٤) ، (Jhon of Damascus) .

وغلاصة القول فى رأى الملاف بصدد الذات والصفات أنه اثبت صفات الذات الالهية على أنها عين الذات ، فإذا أضفنا صفة العلم الى الله فهنا اثبات علم هو الله ، ونفى الجهل عنه ، ومعنى أن الله عالم عنده هو معنى أنه قادر ، ومعنى أنه قادر هو معنى أنه حى ، بحيث يمكن اعتباره هذه الصفات الثلاث عنده ، وهى العلم والقدرة والحياة ، بمثابة وجوه أو أحوال للذات الالهية ، واختلاف الصفات كالقدرة والعلم ، والعلم راجع عنده الى

(١) مقالات الاسلاميين ، ص ٤٨٦ .

(٢) مقالات الاسلاميين ، ص ٤٨٦ .

(٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥٠ .

اختلاف المعلوم والمقدور ، وهو ليس اختلافا حقيقيا . وفي الحقيقة ليس ثمة اختلاف جوهري بين أن يثبت الملاف الصفات على أنها عين الذات ، وبين أن ينفيها .

وهناك معتزلي آخر له مكائنه في علم الكلام ، وفي مدرسة المعتزلة ، هو إبراهيم بن سيار النظام المتوفى سنة ٢٢١هـ أو ٢٣١هـ (١) ، وهو أيضاً لم يحدد عن الاتجاه العام للمعتزلة في نفى الصفات ، أفسح النظام للفلسفة اليونانية مجالاً في علم الكلام ، واستعان بكثير من مباحثها في المسائل الكلامية التي عالجها ، وقد قال عنه الشهرستاني إنه طالع كثيراً من كتب الفلاسفة ، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة (٢) .

يقول الأشعري (٣) ، مينا رأى النظام في نفى الصفات مانصه : « إن الله لم يزل عالماً سميماً بصيراً قديماً بنفسه ، لا بهلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقدم ، وكذلك قوله في سائر صفات الذات » .

ويرى النظام بعد هذا أن إثبات صفة لله هو إثبات ذاته ، ونفى ضد هذه الصفة عنه . وإنما تختلف الصفات لاختلاف ما ينفي عن الله من وجوه النقص ، فمنه أن معنى عالم ليس معنى قادر ، ولا معنى عالم معنى حي ، وذلك خلافاً لما ارتآه الملاف .

(١) مرجعنا هنا في مذهب النظام هو الكتاب القيم الذي ألفه استاذنا الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريذة بعنوان : « إبراهيم بن سيار النظام وآرؤه الكلامية الفلسفية » ، نشر في القاهرة ، ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م ، وهو أوفى ما كتب عن النظام ، والكتاب يعد مثلاً رائعاً من أمثلة البحث في ميدان علم الكلام ، ويمتاز بدقة المرجع ، وغزارة المادة .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥٣ - ٥٤ .

(٣) انظر مقالات الاسلاميين ، ص ١٦٦ - ١٦٧ ، ١٧٨ ، ١٨٧ - ١٨٨ ، ١٨٩ ، ٤٨٦ - ٤٨٧ .

ويقرر النظام أن إثبات الصفة لله هو في الحقيقة على سبيل التوسع ، إذ هو ،
لوحقت الأمر ، إثبات ذاته . فالوجه مثلا يطلق على الله على سبيل التوسع ، ومعناه
الذات ، إذ تقول العرب : « لولا وجهك لم أفعل » أى لولا « أنت » ، واليد
كذلك معناها « النعمة » .

وكان النظام أيضا يرى أن الله علما وقدرة توسعا ، وحقيقة الأمر أنك تثبتة
علما قادرا . ولكنه كان لا يقول : له حياة وسمع وبصر . والسبب في ذلك أن
الله سبحانه أطلق صفة العلم على ذاته في قوله تعالى : « أنزله بعلمه » ، كما أطلق
القوة ، فقال : « أشد منهم قوة » ولكنه لم يطلق الحياة والسمع والبصر .

وقد ذكر سيد مرتضى بن داعي حنفى رازى في كتابه « تبصرة العوام في معرفة
مقالات الأنام » (١) أن النظام وأتباعه قد ذهبوا إلى أن قدرة الله تعالى وعلمه وحياته
وسمعه وبصره وإرادته لا ينبغي أن يقال عنها إنها أشياء أو أجسام أو أعراض
ولا يقال إنها بعض منه ، وذلك لأنها صفات ، كما لا يجوز وصف صفة بصفة أخرى .
وكان النظام يقول إن أفعال العباد صفاتهم ، وليست جزءا منهم ، وهى أعراض
وليست أجساما وليست أشياء (٢) ، ولكن ما يقال في العباد من أن صفاتهم أعراض
يتمتع بالنسبة لله ، لأن لا يقال من الذات الإلهية إنها عرض .

وثمة معتزلى آخر هو معمر بن عباد السلمى المتوفى سنة ٥٢٠ هـ ، بالغ في نفى
الصفات حتى قال عنه الشهرستاني إنه « من أعظم القدرية مرتبة في تدقيق القول
بنفى الصفات » (٣) . وليس أدل على مبالغة معمر في نفى الصفات من أنه كان
يتكرر القول بأن الله تعالى قديم ، لأن « قديم » أخذ من قدم يقدم فهو قديم ، وهو

(١) طبع طهران بالفارسية ، عام ١٣١٣ ، ص ٥٥ .

(٢) أنظر : إبراهيم بن سيار وآراؤه الكلامية والفلسفية ،

ص ٨٠ - ٨٢ .

(٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٦٥ - ٦٦ .

فعل ، كقولك أخذ منه ما قدم وما حدث ، وهو يشعر بالتقادم الزماني ، ووجود
البارى تعالى ليس بزمانى^(١) .

ثم جاء الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ وكان عن فضلاء المعتزلة ، وقد طالع كما
يقول الشهرستاني كثيراً من كتب الفلاسفة^(٢) ، لجا مذهب في نفى الصفات كذهب
الفلاسفة . وقد حكى عنه السكبي أنه قال : يوصف البارى تعالى بأنه مريد بمعنى
أنه لا يصح عليه السهو في أفعاله ولا الجهل ، ولا يجوز أن يغلب ويقهر .

والناس في رأيه ، بالنسبة إلى التوحيد ، إما عالم به أو جاهل : فالجاهل معذور ،
والعالم مجبور . وفي رأيه أن من اتحل دين الإسلام ، واعتقد أن الله تعالى ليس
بجسم ولا صورة ولا يرى بالابصار ، وأنه عدل لا يجهل ولا يريد المعاصي ، وبعد
الاعتقاد والتبيين أقر بذلك كله ، فهو مسلم حقاً . ومن عرف ذلك كله ثم جمده
وأنكره ، أو دان بالتشبيه والجبر ، فهو مشرك كافر حقاً . أما إذا لم ينظر في شيء
من ذلك ، واعتقد أن الله ربه وأن محمداً رسول الله ، فهو مؤمن لالوم عليه ولا تكليف
غير ذلك .

والفكرة الأخيرة فيما يتعلق بالصفات الإلهية وارتباطها بالذات عند المعتزلة
والتي تمثل تحولا عن آراء المتقدمين منهم ، هي فكرة أبي هاشم المعتزلى سنة ٢٣٢ هـ ،
وهو ابن المتكلم المعتزلى أبي علي الجبائي المتوفى سنة ٢٩٥ هـ ، وكان هو وأبوه من
معتزلة البصرة .

ذهب أبو هاشم^(٣) إلى القول بأن الله عالم لذاته ، بمعنى أنه ذو حالة هي صفة
معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً . وفي رأيه أن الصفة تعلم على الذات لا بانفرادها

(١) الملل والنحل ، ج ١ ص ٦٨ .
(٢) الملل والنحل ، ١ ، ص ٧٥ - ٧٦ .
(٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٨٣ .

فأثبت بذلك أحوالاً هي صفات لاموجودة ولا معدومة ، ولا معلومة ولا مجهولة ، ولا تعرف مستقلة وإنما مع الذات .

وذهب إلى أن العقل إنما يدرك فرقاً ضرورياً بين معرفة الشيء مطلقاً ، وبين معرفته على صفة . فليس من عرف الذات عرف كونه عالماً ، كما أنه ليس من عرف كونه متحيزاً قابلاً للعرض . فكأن العالم عالماً حال وراء كونه ذاتاً ، أى المفهوم منها غير المفهوم من الذات ، وكذلك يمكن القول فى صفى القدرة والحياة .

وبعبارة أوضح يرى أبو هاشم أن الصفات هي أحوال للذات الإلهية ، أو قل هي مفهومات تدرك بها الذات كما تدرك الجزئيات بواسطة المعانى الكلية . وهذا لا يستتبع عنده أن تكون الأحوال زائدة على الذات ، أو تكون هي عين الذات .

وإن شئت قلت أيضاً : إن الأحوال عنده أشبه شئ بالاعتبارات العقلية ، أو الوجوه المعنوية للذات الإلهية .

ويبدو أن رأى أبى هاشم فى الصفات ، وأنها أحوال لامعدومة ولا موجودة ، كان يتوسط بين رأيين هما رأى المعتزلة فى نفى الصفات ، ورأى أهل السنة فى إثباتها فقد كان أبو هاشم فى الحقيقة يثبت الصفات على وجه ، ثم يعود فينفىها على وجه آخر .

هذا عرض لأراء طائفة من كبار شيوخ المعتزلة فى مشكلة الذات والصفات ، تبين منه أنهم اتجهوا إلى نفى الصفات ، فأثبتوا الذات الإلهية ذاتاً قديمة بعيدة عن كل أنواع التركيب ، منزهة عن مشابهة المخلوق ، ونفوا عنها كل المفهومات الإنسانية ، إلى يمكن أن تخلف عليها ، كما اعتبروا الصفات عين الذات ، ولهذا رماهم خصومهم بأنهم

معلقة^(١) ، بمعنى أنهم يجردون الذات عن صفاتها ، ولكن وجه الحق في المشكلة هو أن المعتزلة لم يجردوا الذات الإلهية عن صفاتها تماماً ، بل هم أئمتوا أن الصفات عين الذات ، فلا وجود لصفات زائدة عليها .

وفي رأينا أن مادعا المعتزلة إلى القول بنفي الصفات هو الدفاع عن العقائد الإسلامية بدحض مذاهب المشبهة والمجسمة على نحو ما ذكرنا من قبل ، وهم فيما يبدو لنا أيضاً كانوا يخشون أن يؤدي قول بعض الصفاتية في إثبات الصفات ، مستقلة عن الذات ، إلى اعتبارها جواهر مستقلة أو أقانيم ، كما هو الحال عند النصارى الذين يعتبرون الأقانيم صفات مشخصة .

وجدير بالذكر أن رأى المعتزلة في نفي الصفات قد صادف قبولاً لدى غيرهم من أصحاب الفرق ، وعلى الأخص الشيعة .

فنحن واجدون أن الإثني عشرية من الشيعة ، قد وافقوا المعتزلة في مسألة الذات والصفات ، فاعتقدوا أن الله تعالى واحد أحد ليس كمثل شيء . قديم لم يزل ولا يزال ، ولا يوصف بما توصف به المخلوقات ، فليس هو جسم ولا صورة ، وليس جوهرأ ولا عرضأ ، وليس له ثقل أو خفة ، ولا حركة أو سكون ، ولا مكان ولا زمان ، ولا يشار إليه ، كما لاند له ولا شبيه ولا ضد ، ولا صاحبة له ولا ولد ، ولا شريك ، ولم يكن له كفواً

(١) من طريق ما يروى بهذا الصدد أنه حكى عن عمرو بن عبيد المعتزلى أنه كان يقرر أن الله تعالى عالم بذاته لا بعلم قام به ، فوقف عليه أعرابي ، فسمع كلامه ، فانشأ يقول :
أترضى إذا ما قال ياعمرؤ قائل
حليم بلا حلم تقى بلا تقى
جواد بلا جود بلا وفا
مديحاً تراه أم هجاء وسبة
ابوك عليم دون علم ولا نظر
سميع بلا سمع بصير بلا بصير
جميل بلا حسن حيي بلا خفر
فلا أنت الا فى ضلال على خطر
أنظر : السيد أحمد رافع الحسيني الطهطاوي : كمال العناية ، القاهرة ١٣١٣ هـ ، ص ٦٧ .

أحد . لاندركه الأبصار وهو يدرك الأبصار (١) .

ويميل الإثنا عشرية بعد ذلك إلى تكفير من يدين بالتشبيه ، فيقول السيد محمد رضا المظفر في كتابه « عقائد الإمامية » ما نصه : « ومن قال بالتشبيه في خالفه بأن صور له وجهاً وبدأً وعيناً ، أو أنه ينزل إلى السماء الدنيا ، أو أنه يظهر لأهل الجنة كالقمر ، أو نحو ذلك ، فإنه بمنزلة الكافر به ، جاهل بحقيقة الخالق المنزه عن النقص ، بل كل ما ميزناه بأوهامنا في أدق معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلاً مردود إلينا ، على حد تمثيل الإمام الباقر عليه السلام ، وما أجله من تمثيل حكيم ، وما أبغده من مرمى هلى دقيق ، وكذلك يلحق بالكافر من قال إنه يترأى لخلق يوم القيامة ، وإن نفي عنه التشبيه بالجسم لقلقه في اللسان ، فإن أمثال هؤلاء المدعين جحدوا على ظواهر الالفاظ في القرآن الكريم أو الحديث ، وأنكروا عقولهم وتركوها وراء ظهورهم ، فلم يستطيعوا أن يتصرفوا بالظواهر حسبما يقتضيه النظر والدليل ، وقواعد الاستمارة والمجاز (٢) » .

ويقتضى التوحيد عند الإثني عشرية ، كما هو الشأن عند المعتزلة ، اعتبار الصفات عين الذات : فيقول السيد المظفر ، « ونعتقد بأنه يجب توحيد الله تعالى من جميع الجهات ، فكما يجب توحيد في الذات ، باعتقاد أنه واحد في ذاته وجوده ، كذلك يجب أيضاً توحيد في الصفات ، وذلك بالاعتقاد بأن صفاته عين ذاته (٣) » .

ويفرق السيد المظفر بعد ذلك (٤) بين ما يسمى بالصفات الثبوتية الحقيقية الكالية التي تسمى بصفات الجمال والكمال ، كالعلم والقدرة والغنى .

-
- (١) عقائد الإمامية ، ص ١٣ .
 - (٢) عقائد الإمامية ، ص ١٣ - ١٤ .
 - (٣) عقائد الإمامية ، ص ١٤ .
 - (٤) عقائد الإمامية ، ص ١٦ - ١٨ .

والإرادة والحياة ، وما يسمى بالصفات الثبوتية الإضافية كالحالقية والرازقية والتقدم والعلية ، وما يسمى بالصفات السلبية التي تسمى بصفات الجلال .

فالصفات الثبوتية الحقيقية الكمالية ، كالعلم والقدرة والغنى والإرادة والحياة ، هي كلها — فيما يرى الإثناعشرية — عين ذاته تعالى ، فهي ليست صفات زائدة عليها ، وليس وجودها إلا وجود الذات ، فقدرة من حيث الوجود حياته ، وحياته قدرته ، بل هو قادر من حيث هو حي ، وحي من حيث هو قادر (١) ، وهكذا الحال في سائر صفاته الكمالية .

فاذا اعترض معترض فقال : إنها مختلفة في معانيها ومفاهيمها ، نرد عليه بأنها ، وإن كانت مختلفة من حيث معانيها ومفاهيمها ، إلا أنها غير مختلفة في حقائقها ووجوداتها ، لأنه لو كانت مختلفة في الوجود ، وهي ، بحسب الفرض ، قديمة وواجبة كالذات ، لزم تعدد واجب الوجود ، ولانثلت الوحدة الحقيقية ، وهذا ما ينافي عقيدة التوحيد .

وأما الصفات الثبوتية الإضافية ، كالحالقية والرازقية وما إليها ، فهي ترجع في حقيقتها إلى صفة واحدة - حقيقية ، وهي القيومية ، وهي صفة واحدة تنزع منها عدة صفات باعتبار اختلاف الآثار والملاحظات .

أما الصفات السلبية التي تسمى بصفات الجلال ، فهي ترجع جميعها إلى سلب واحد ، هو سلب الإمكان عنه ، فإن سلب الإمكان لازمه ، بل معناه سلب الجسمية والصورة والحركة والسكون والنقل والخفة وما إلى ذلك ، بل سلب كل نقص ، ثم أن مرجع سلب الإمكان في الحقيقة إلى وجوب الوجود ، ووجوب الوجود من

(١) يشبه هذا الرأي رأي العلاف من المعتزلة ، انظر ، ص ٩٢ - ٩٤

من هذا للبحث .

الصفات الثبوتية الكمالية ، فترجع الصفات الجلالية السلبية آخر الامر إلى الصفات الكمالية الثبوتية .

وفي رأى الاثنى عشرية أن من يذهب إلى أن الصفات الثبوتية زائدة على الذات فقد قال بتعدد القدماء ، ووجود الشركاء لواجب الوجود ، أو قال بتركيبه ، ثمأل عن ذلك .. ويستشهد الاثنا عشرية هنا ، بقول أميرالمؤمنين وسيدالموحدين (على) عليه السلام : « وكال الاخلاص له نفى الصفات عنه ، بشهادة كل صفة أنها غير الموصوف ، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة ، فن وصفه سبحانه فقد قرنه ، ومن قرنه فقد ثناه ، ومن ثناه فقد جزأه ، ومن جزأه فقد جهله » (١) .

ومن فرق الشيعة التي بالغت في نفى الصفات ، فرقة الاسماعيلية ، ولعلمهم قد تأمروا في هذا بالفلاسفة كما يقول الشهرستاني ، فقالوا إن الباري لا يقال فيه إنه موجود ولا لا موجود ، ولا عالم ولا جاهل ، ولا قادر ولا عاجز ، وكذلك القول في جميع الصفات ، وحجتهم في ذلك أن الالامبات الحقيقية للصفات يقتضى شركة بينه وبين سائر الموجودات ، في الصفة التي أطلقناها عليه ، وهذا تشبيه ، لذلك لا يمكن الحكم بالالامبات المطلق والثنى المطلق ، بل هو إله المتقابلين ، وخالق المتخاصمين ، والحاكم بين المتضادين (٢) .

وقد روى الاسماعيلية عن الامام محمد الباقر في هذا الصدد قوله : « لما وهب (الله) العلم للمالين قيل هو عالم ، ولما وهب القدرة للقادرين قيل هو قادر ، فهو عالم قادر بمعنى أنه وهب العلم والقدرة ، لا بمعنى أنه قام به العلم والقدرة ، أو وصف بالعلم والقدرة .

« ولهذا قيل عن الاسماعيلية « إنهم نفاة الصفات حقيقة ، ومعتلة الذات عن جميع الصفات » (٣) .

-
- (١) عقائد الامامية ، ص ١٨ .
 (٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٩٢ - ١٩٣ .
 (٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٩٣ .

٥ - اثبات الصفات (بلا تشبيه) :

كان جماعة كثيرة من السلف^(١) يثبتون لله تعالى صفات أزلية ، كالعلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والمظلة ، وكانوا لا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل يسوقون الكلام في الصفات سوقاً واحداً .

وكان أولئك السلف يثبتون أيضاً صفات خبرية مثل اليبين والوجه ، ولا يؤولون ذلك إلا أنهم كانوا يقولون : هذه الصفات قد وردت في الشرح ، فنسميها صفات خبرية .

ولما كان المعتزلة ينفون الصفات — على النحو الذي ارتأيناه فيما سبق — والسلف يثبتونها ، سمى المعتزلة « معطلة » ، وسمى السلف « صفائية » .

وكان من السلف من توقف في التأويل ، وقال : إننا عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثل شيء ، فلا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبه شيء منها ، وقطعنا بذلك ، وكانوا يقولون في آيات مثل « الرحمن على العرش استوى »^(٢) ، « خلقت يدي »^(٣) « وجاء ربك »^(٤) ، إننا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيها ، ولنا مكلفين بمعرفة هذه الآيات وتأويلها ، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه لا شريك له ، وليس كمثل شيء ، وقد أثبتناه يقيناً .

ومن السلف الذين لم يتعرضوا للتأويل ، ولا تهدفوا للتشبيه مالمالك بن أنس ، إذ قال حينما سئل عن الاستواء على العرش : الاستواء معلوم ، والسكيف مجهول ،

(١) اعتمدنا هنا على ما ذكره الشهرستاني في الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٩٤ - ٩٥ .

(٢) سورة طه ، آية ٥ .

(٣) سورة ص ، آية ٧٥ .

(٤) سورة الفجر ، آية ٢٠ .

والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة . ومنهم أيضاً أحمد بن حنبل ، وسفيان الثوري ، وداود بن علي الأصفهاني .

ولما جاء عبد الله بن سعيد الكلابي وأبو العباس القلاسي والحارث بن أسد المحاسبي ، وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم اشتغلوا بعلم الكلام ، فهدموا وقد أيدوا عقائد السلف ، ودرسها بعضهم ، حتى جاء أبو الحسن الأشعري ، وخرج على أستاذه الجبائي ، فأنحاز إلى هذه الطائفة ، وأيد مقالاتها بمنهج كلامية ، فصار مذهبه مذهباً لأهل السنة والجماعة ، وانتقلت سمة « الصغانية » من السلف إلى الأشعرية .

ومن الملاحظ أن موقف الأشعرية في مسألة الذات والصفات هو موقف متوسط بين طرفين : هما المعتزلة والمثبته ، وفي ذلك يقول المقرئ ما نصه : « وحقيقة مذهب الأشعري رحمه الله أنه سلك طريقاً بين الثني الذي هو مذهب الاعتزال ، وبين الإثبات الذي هو مذهب أهل التجسيم (١) » .

بحث الأشعري في الصفات بحثاً عقلياً ، فبنى التشبيه ، أي مشابهة الله للمخلوقات ، واستدل على ذلك إبراهيم عقلية ، فهو يقول مثلاً في كتابه « اللمع » : « لم زعمتم أن الباري سبحانه لا يشبه المخلوقات ، قيل : لأنه لو أشبهها لكان حكمه في الحدث حكمها . ولو أشبهها ، لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات ، أو من بعضها : فإن أشبهها من جميع الجهات كان محدثاً مثلها من جميع الجهات ، وإن أشبهها من بعضها كان محدثاً من حيث أشبهها . ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديماً ، وقد قال الله تعالى : « ليس كمثل شيء » . وقال تعالى : « ولم يكن له كفواً أحد (٢) » .

(١) خطط المقرئ ، ج ٤ ، ١٨٤ .
(٢) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، ص ٧ - ٨ .

ثم رد الأشعري على منكري الصفات ، وفي ذلك يحل عند الشهرستاني : (الأشعري) منكري الصفات ، إنما لا يحصى شيء منه ، بل : أنكم وافقتموه بقيام الدليل على كونه طاملاً قادراً . فلا يخلو ، إما أن يكرر المقهور من الصفتين واحداً ، أو ذاتاً : فإن كان واحداً ، فيجب أن يعلم : (بقادرته) ، وإما بالهيئة ، ويكون من علم الذات مطلقاً علم كونه طاملاً قادراً ، ليس الأمر كذلك . فعلم أن الاعتبارين مختلفان .

فلا يخلو . أما أن يجمع الاختلاف في مجرد اللفظ ، أو في الحال ، أو إلى الصفة ، وبطل رجوعه إلى اللفظ ، فإن المعنى يقتضي باختلاف مفهومين معقولين ، وله قدر عدم اللفاظ رأساً ما ارتاب العقل فيما تصور . وبطل رجوعه إلى الحال ، فإن إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم إثبات واسطة بين الوجود والعدم ، والآليات والنهي ، وذلك محال . فتمن الرجوع إلى صفة قائمه بالذات (١) .

أثبت الأشعري بعد ذلك صفات سبع أزلية لازمة للذات الله . وفي ذلك يقول : (البارئ تعالى عالم بعلم ، قادر بقدرته ، حي بحياة ، عزيز ، لا زدد ، متكلم بكلام ، سميع بسمع ، بصير ببصر . . . وهذا صفات أزلية قائمه بذاته لا يقال : هي هو ، ولا غيره ، ولا لا هو ، ولا لا غيره (٢) .

وقد دانع الأشعري عن رآيه في أن الصفات قديمة قائمه بذات الله ، بدليل يذكره الشهرستاني عنه قائلاً : (والدليل عن أنه (أى الله) متكلم بمكان قديم (هو صفة له) ، ويريد بإرادة قديمة ، أنه قام الدليل على أنه عالم ، ذلك ، والملك ، والأمر والنهي ، فهو أمر ، ناد ، فلا يخلو : إما أن يسكن ، أم لا ، بأمر قديم .

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤ ، ٦٥

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٩٥

أو بأمر يحدث . وإن كان محدثا ، فلا يخلو : أما أن يحدثه في ذاته . أو في محل ، أو لا في محل .

« ويستحيل أن يحدثه في ذاته ، لأنه يؤدي إلى أن يكون محلا للحوادث وذلك محال .

« ويستحيل أن يحدثه في محل ، لأنه يوجب أن يكون المحل به ، وصوفا .
« ويستحيل أن يحدثه لا في محل ، لأن ذلك غير معقول .

« فتبين أنه قديم ، صفة له ، وكذلك التقسيم في الإرادة والسمع والبصر (١) . »

وكلام الله فيما يرى الأشعري (٢) أيضا واحد ، وهو أمر ونهى وخبر واستخبار ووعد ووعيد ، وهذه الوجوه ترجع عنده إلى اعتبارات في كلامه لا إلى عدد في نفس الكلام .

والظاهر بما يقرره الأشعري أيضا أن كلام الله يطلق باطلاقين ، أحدهما يراد به صفة الباري . وهذا الكلام قديم ، والثاني يراد به الألفاظ الدالة على هذا الكلام القديم ، وهذا الكلام الأخير حادث مخلوق .

ومكنا خاض الأشعري في مشكلة كلام الله — وقد كان لها دوى كبير في العصر العباسي — وخرج منها بهذه الآراء التي خالف بها المعتزلة القائمين بمخلق القرآن .

ويرى الأشعري كذلك أن علم الله واحد يتعلق بجميع المعلومات :

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٩٠ .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٩٦ .

المستحيل والجائز والواجب والموجود والمعدوم ، وقدرته واحدة تتعلق بجميع ما يصح وجوده من الجائزات^(١) .

وجملة القول أن الأشعري أثبت الصفات الإلهية ، وهي العلم والقدرة والحياة والإرادة والكلام والسمع والبصر ، أذلية قائمة بذات الله . كما نفي عن الله مشابهته للمخلوقات ، ووصف الصفات بأنها قائمة بالذات على الوجه الذي لا يقال فيه : هي هو أو هي غيره ، أو بعبارة أخرى ليست عين الذات ، ولا غير الذات .

هذا ، ولم يكن متكلمو مدرسة الأشعرية جميعا على رأى أستاذهم الأشعري في مسألة الصفات ، فنحن واجدون أن القاضي أبا بكر الباقلاني قد مال في هذه المسألة إلى أبي هاشم المعتزلي ، على نحو ما يشير إليه الشهرستاني قائلا : « على أن القاضي الباقلاني من أصحاب الأشعري قد رد قوله في إثبات الحال ونفيها ، وتقرر رأيه (أى رأى الباقلاني) على الإثبات (أى إثبات الحال) ، ومع ذلك أثبت الصفات مما نى قائمة به (بذات الله) لا أحوالا وقال : الحال الذى أثبت أبو هاشم هو الذى لسميه صفة ، خصوصا إذا أثبت حالة أوجبى تلك الصفات »^(٢) .

والواقع أن الخلاف بين الباقلاني وأبي هاشم لفظي ، ما دام الحال الذى أثبت أبو هاشم هو الذى يسميه الباقلاني صفة .

ولم يسلم رأى الأشعرية في مسألة الذات والصفات من النقد ، فقد تقدمه كثيرون منهم القاضي ابن رشد الفيلسوف في كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » ، فهو يرى أنه رأى الأشعرية لا بد وأن يلزم عنه القول بهسمية الله ، أو القول بتعدد الآلهة ، فيقول ابن رشد : « ومن البدع التى حدثت في هذا الباب السؤال

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٩٦ .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٩٥ .

عن هذه الصفات على معنى الذات (وهو رأى للمعتزلة) أم زائدة على الذات ، أى على صفة نفسية أو صفة معنوية . وأخى بالنفسية التى توصف بها الذات لنفسها لا لقيام معنى فيها زائد على الذات ، مثل قولنا : واحد وقديم . والمعنوية التى توصف بها الذات لمعنى قائم فيها ، فإن الأشعرية يقولون إن هذه الصفات هى صفات معنوية ، وهى صفات زائدة على الذات ، فيقولون : إنه عالم يعلم زائد على ذاته ، وحى يحيا زائدة على ذاته كالحال فى الشاهد ، ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسماً ، لأنه يكون مثلك صفة وموصوف ، وحامل ومحمول ، وهذه هى حال الجسم . وذلك أن الذات لا بد أن يقولوا إنها قائمة بذاتها ، والصفات قائمة بها ؛ أو يقولوا : إن كل واحد منها قائم بنفسه ، كقائمة كثيرة ، وهذا قول النصارى الذين زعموا أن الأتائم ثلاثة قائم : الوجود والحياة والعلم ، وقد قال تعالى فى ذلك : « قد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة »^(١) ، أو أن أحدهما قائم بذاته والآخر قائم بالثالث بذاته قد أوجبوا (بهذا القول الأخير) أن يكون (الله) جوهرًا وعرصًا ، لأن الجوهر هو القائم بذاته ، والعرص هو القائم بغيره ، والمؤلف من جوهر وعرص جسم ضرورة^(٢) .

ويدون فى كلام ابن رشد كثير من التحامل على الأشعرية ، فلتبين كيف كان ذلك يرى ابن رشد ، فى إثبات الأشعرية للصفات ، إثبات صفة وموصوف ومحمول وحامل ، وهذا فى رأى حال الجسم ، وهذا ليس بلازم ، فضلاً عن أن الأشعرية فى إثباتهم للصفات يستبدون إلى النقل ، فيقول سعد الدين التفتازانى : « ثبت تعالى أنه : عالم قادر حى إلى غير ذلك ، ومعلوم أن كلام من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب . وقد نطقت النصوص بقبول حله وقدرته وغيرها »^(٣) .

(١) صورة استلزامه : ص ١٠١

(٢) الكشف عن ضمايح الاطلة ، القاهرة ١٣٢٨ هـ - ١٩١٠ م ، ص ٨٥

(٣) شرح المعتزلة للنفسية ، ص ٧٥ - ٧٦ .

والإثبات الأشعرية للصفات لا يترتب عليه بالضرورة إثبات صفات مستقلة
كأقانيم النصرارى كما ذهب إليه ابن رشد ، ويشرح التفنازاقى ذلك قائلا : « صفات
الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات ، فلا يلزم قدم الغير ، ولا تكرار
القدماء ، والنصارى وإن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لومهم ذلك لأنهم
أثبتوا الأقانيم الثلاثة التى هى : الوجود والعلم والحياة ، وسموها الآب والإبن
وزوج القدس ، وزعموا أن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام ،
فجوزوا الانفكاك والانتقال ، فكانت ذوات متغايرة ، .. فالأولى أن يقال :
المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات ، وأما (الصفات) فى نفسها فهى
ممكنة ولا استحالة فى قدم الممكن إذا كان قائما بذات القديم ، وأجابه ، غير منفصل
عنه ، فليس كل قديم إلما حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة . لكن
ينبغى أن يقال : الله قديم بصفاته ، ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوجود إلى
أن كلا منها قائم بذاته ، موصوف بصفات الآلهية » (١) .

ولم يذهب الأشعرية إلى القول بما ينسب إليهم ابن رشد من أن الصفة عرض ،
والدليل على ذلك ما ذكره التفنازاقى أيضا قائلا : « صرح مشايختنا رحمهم الله . .
أن الله تعالى حى وله حياة أزلية ليست بعرض ، ولا مستحيل البقاء ، وأن الله
تعالى عالم وله علم أزلى شامل ليس بعرض ، ولا مستحيل البقاء ، ولا ضرورى ،
ولا مكتسب ، وكذا فى سائر الصفات » (٢) .

ومن الذين وجعوا تقدم الأشعرية أيضا فى مذهبهم فى الذات والصفات ،
الشيخ تقي الدين بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ ، وقد كان ابن تيمية فقيها حنبليا ،

(١) شرح العقائد الفلسفية ، ص ٧٧ د ٧٨ .

(٢) شرح العقائد الفلسفية ، ص ٦٧ .

بلغ في عصره منزلة عالية في العلوم الشرعية ، وأخذ على عاتقه مهمة الرجوع بالدين إلى صورته السلفية الأولى ، فأخذ يهاجم مذاهب الفلاسفة وغلاة الصوفية المتفلسفين ، والأشعرية والمعتزلة والشيعة وغيرهم من فرق المتكلمين ، ويدعو إلى الانقضاء بسلف الأمة الذين أشربوا العلم من معادن النبوة . وكان ابن تيمية من مثبتي الصفات ، فاختلاف الناس فيه ، فبعضهم وصفه بأنه من أجل علماء الإسلام ، ولقبه بشيخ الإسلام ، والبعض الآخر ارتأى فيه بإثباته الصفات أنه من حشوية أهل الحديث والواقع أن ابن تيمية لم يكن من الحشوية ، وإنما هو قد أراد بإثبات الصفات الرجوع إلى طريقة السلف المتقدمين الذين كانوا يثبتون الصفات على اختلافها بلا كيف . وقد صور لنا المقرئ ظهور ابن تيمية واختلاف آراء الناس فيه قائلاً : د... إلى أن كان بعد السبعائة من سنى الهجرة اشتهر بدمشق وأعمالها اتقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحكيم بن عبد السلام بن تيمية الجرائفي ، فتصدى للاتصار لمذهب السلف ، وبالق في الرد على مذهب الأشاعرة ، وصعدع بالنكير عليهم وعلى الرافضة وعلى الصوفية ، فافترق الناس فيه فريقان : فريق يقتدى به ويعول على أقواله ، ويعمل برأيه ، ويرى أنه شيخ الإسلام ، وأجل حفاظ أهل الملة الإسلامية ، وفريق يبدعه ويضله ويؤري عليه بإثبات الصفات ، وينتقد عليه مسائل منها ما له فيه سلف ، ومنها ما ذهبوا أنه خرق فيه الاجماع ، ولم يكن له سلف ، وكانت له ولهم خطوب كثيرة (١) .

وارتأى ابن تيمية كمصلح ديني أن الإسلام (٢) ليس في حاجة إلى أبناء الفرس والروم وأتباع الهند والفلاسفة ، لكي يثبتوا له عقيدته الصحيحة ، بل يجب الرجوع إلى عقيدة السلف في الذات والصفات ، فيقول ابن تيمية

(١) خطط المقرئ ، ج ٤ ، ص ١٨٥ .

(٢) انظر في تفصيل هذا العقيدة الحموية لابن ميمب

مالصه : « القول الشامل في جميع هذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه ، أو وصفه به رسوله ، وبما وصفه به السابقون الأولون ، لا يتجاوز به القرآن والحديث . ومذهب السلف أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل ، فالله العلي الأعلى ، وهو فوق كل شيء ، وهو عال على كل شيء ، وأنه فوق العرش ، وأنه فوق السجاء ، والله صفات العلم والقدرة والبصر ، ولكن هذه الصفات لا تلحقها الأعراض التي تلحق صفات المخلوقين كالملم اللساني ، والقدرة الانسانية (١) » .

وهكذا يرى ابن تيمية أن صفات الله اوقيفية ، أي لا يجوز إطلاق احداها الا باذن من الشرح ، فلا تثبت لله أو تنفي عنه من الصفات الا ما أثبت أو نفاه الله ورسوله ؛ وفي ذلك يقول أيضا في كتابه « منهاج السنة » : « قالواجب أن ينظر في هذا الباب لما أثبتته ، الله ورسوله أثبتناه ، وما نفاه الله ورسوله نفيناه ، والألفاظ التي ورد بها النص يمتصم بها في الاثبات والنفي ، فنثبت ما أثبتته النصوص من الألفاظ والمعاني ، وننفي ما نفته النصوص من الألفاظ والمعاني (٢) » .

وينفي ابن تيمية مماثلة للمخلوقات ، فيرى أن « الصفات » كالذات في هذا المذهب (مذهب السلف) ، فكما أن ذات الله ثابتة الحقيقة ، وقد أجمعت فرق المسلمين على هذا ، وثابتة من غير أن تكون من جنس صفات المخلوقين ، فصفاته ثابتة حقيقة من غير أن تكون من جنس صفات المخلوقين . . . وإنما تعلم الذات والصفات من حيث الجملة على الوجه الذي ينبغي لك ، وإذا كانت الروح الانسانية لم تصل اليها بعد ، وأمسكت النصوص عن بيان كيفيتها ، ولم يصل العقل الى كيفيتها ، أفلا تتوقف عن التوصل الى الحقيقة الباطنية للكيفية الالهية وما يستلزمها

(١) الفكر الفلسفي في الاسلام للدكتور النشار ، ص ١٤٩ - ١٥٠ .
(٢) منهاج السنة لابن تيمية .

من صفات قديمة (١) .

فيجب إذن أن يوصف الله بما يليق به ، وأن يوصف المباد بما يليق بهم ، فلم يكن ابن تيمية إذن من المشبهة كما قال عنه خصومه ، ولعل ما أثار خصومه عليه هو أنه كان يثبت الوجه واليد والعين والنزول والاستواء على العرش على أنها صفات حقيقية ، ولكنه كان يرى أن حقائق هذه الصفات في الله غير حقائقها في الإنسان ، فلم يصل في إيجابها إلى حد التشبيه والتجسيم .

ولعل أبرز خلاف بين الأشعرية وابن تيمية هو أن ابن تيمية كان لا يلجأ إلى التأويل في فهم النصوص الدينية على نحو ما كان يفعل الأشعرية .

يقين مما سبق أن متبى الصفات قد اختلفوا فيما بينهم في كيفية إيجابها لله ، وم يحاولون في الإجابات على بعض التواهد النقلية أساساً ، ثم يحاولون بعد ذلك بيان أن العقل يقضى أيضاً بمثل هذا الإجابات .

الفصل الرابع

مشكلة الجبر والإختيار

١ - تمهيد :

مشكلة الجبر والاختيار مشكلة قديمة شغلت ولا تزال تشغل عقول المفكرين جميعا على اختلاف أجناسهم ، وهي مشكلة تختلف حلولها عند أولئك المفكرين اختلافاً بيقيننا ، ولعل ذلك راجع إلى أنها من أعقد المشكلات التي تواجه المفكر ، ومن أعسر المشكلات قبولاً للحلول المرضية .

ولهذه المشكلة عند المسلمين أهميتها الكبرى في نطاق العقائد ، وفي نطاق الفلسفة ، وفي نطاق التصوف ، وقد خاض فيها المتكلمون والفلاسفة والصوفية خوضاً كبيراً .

ويمكننا أن نميز بين اتجاهات ثلاثة رئيسية في هذه المشكلة عند المتكلمين :

فمنهم من مال إلى القول بالقدر أو الاختيار ، بمعنى أن الإنسان قادر خالق لأفعاله ، أى له قدرة واستطاعة من نفسه قبل الفعل ، وهؤلاء هم المعتزلة ومن مال إلى رأيهم .

ومنهم من اتجه إلى الجبر ، ومعناه نفي الفعل عن العبد ، ولخصافته إلى تعالى ، فيصبح الإنسان في رأيهم مهيئاً في أفعاله ، لا قدرة له ولا إرادة أصلاً ، وهؤلاء هم الجبرية .

ومنهم من توسط بين الجبرية والقدرية ، فجعل الله خالقا لأفعال الإنسان ، لأن الإنسان بجميع أفعاله مخلوق لله . ولكن الإنسان مع ذلك له استطاعة يحدسها الله فيه مقارنة للفعل . لا متقدمة عنه ولا متأخرة . فالإنسان عندهم مكتسب لعمله ، والله سبحانه خالق لسكيبه ، وهؤلاء هم أهل السنة والجماعة ، ومنهم الأشعرية ، ومن وافقهم في مقالقتهم في هذا الصدد .

وقد حاولت كل فرقة من الفرق الكلامية المتجادلة في شأن الجبر والاختيار تأييد وجهة نظرها تارة بالأدلة العقلية ، وتارة أخرى بالأدلة العقلية .

ولنتظر فيما يلي إلى ما يمكن أن يكون من شواهد النقل أساساً لهذه المشكلة الهامة عند أصحاب تلك الفرق :

٢ - مصدر المشكلة من القرآن والحديث :

يجد المتأمل في القرآن الكريم آيات توحى بالجبر ، وآيات أخرى توحى بالاختيار : فمن الآيات التي توحى بالجبر ، قوله تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » (١) ، وقوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » (٢) ، وقوله تعالى : « وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة سبحانه الله وتعالى عما يشركون » (٣) ، وقوله تعالى : « ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله » (٤) ، وقوله : « وما رميت إذا رميت ولكن الله رمى » (٥) ،

(١) سورة الانسان ، آية ٣٠ .

(٢) سورة الصافات ، آية ٩٦ .

(٣) سورة القصص ، آية ٦٨ .

(٤) سورة الكهف ، آية ٢٣ - ٢٤ .

(٥) سورة الانفال ، آية ١٧ .

ومن الآيات التي توحى بالاختيار قوله تعالى : « وقال الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (١) ، وقوله تعالى : « لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر كل نفس بما كسبت رهينة » (٢) ، وقوله تعالى : « ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يمد الله غفوراً رحيماً ، ومن يكسب إثماً فإنما يكسبه على نفسه ، وكان الله عليماً حكيماً » (٣) .

ونحن واجدون في أحاديث الرسول ما يؤكد ضرورة الإيمان بالقدر خيره وشره ، فقد حدد النبي الإيمان بقوله : « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، والقدر خيره وشره » ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « احفظ الله تهمده تهاهلك ، تعرّف إلى الله في الرخاء يعرفك في الشدة ، واعلم أن ما أخطأك لم يكن ليصيبك ، وأن ما أصابك لم يكن ليخطئك » ، واعلم أن النصر مع الصبر ، وأن الفرج مع الكرب ، وأن مع العسر يسراً » .

يجب على المسلم إذن أن يؤمن بما قدره الله عليه من خير أو شر ، وبأن ما أصابه لم يكن ليخطئه ، وبأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه .. وبهذا قرّر الاسلام الإيمان بالقدر أصلاً من أصول عقائده في وضوح لا لبس فيه .

والقدر هو تقدير الله للأشياء في الأزمان بحسب ما يشاء وإرادته ، وقد قلّم الله أمر الخلق قبل وجودهم ، وإلى هذا يشير الحديث النبوي : « عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لما قضى الله عز وجل الخلق ، كتب في كتاب فهو عنده فوق العرش : إن رحمتي سبقت غضبي » .

وقد وقع الجدل في القدر (بمعنى القدرة على الفعل) على عهد الرسول صلى الله

(١) سورة الكهف ، آية ٢٩ .

(٢) سورة المؤمن ، آية ٣٧ - ٣٨ .

(٣) سورة النساء ، آية ١١٠ - ١١١ .

عليه وسلم كما يستفاد من هذه الرواية . « عن أبي هريرة قال : جاء مشركو قريش يخاضعون رسول الله صلى الله عليه وسلم في القدر ، فنزلت « يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر ، إنا كل شيء خلقناه بقدر » .

ولهذا نهي النبي عن إنكار القدر بمعنى سبق التقدير ، وحمل على أولئك الذين يعتبرون الإنسان خالقا لأفعاله ، وهم القدرية (٢) ، وفي هذا ورد ما نصه : « عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « القدرية مجوس هذه الأمة ، إن مرضوا فلا تمودوم ، وإن ماتوا فلا تشهدوم » وورد كذلك ما نصه : « عن عمر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا تهملوا أهل القدر ولا تفاتحوم » .

ويبدو أن تشبيه النبي القدرية بالمجوس راجع إلى أن كل فرقة منهما تنتهي في اعتقادها إلى القول بالهين : فالمجوس (٣) ، وهم طائفة من المشركين كانت ديانتهم سائدة بين الفرس على وجه الخصوص ، يعتقدون بالهين اثنين أصليين ، أحدهما النور ، والآخر الظلمة ، فالخير من فعل النور ، والشر من فعل الظلمة ، والقدرية يعتقدون أن الإنسان ، خالق لأفعاله ، بقدره خلقها الله فيه ، فالخالق عندهم اثنان : الله ، والإنسان في أفعاله الاختيارية ، وعقيدة المجوس والقدرية غائفة لعقيدة الاسلام التي تقرر أن الخير والشر من الله ، تقديراً أزلياً ، وخلقاً وإيجاداً ، على نحو ما وردت به نصوص الدين .

(١) سورة القمر ، آية ٤٨ .

(٢) ورد في « القاموس المحيط » للفيروز ابادي ما نصه : القدر محركة للقضاء والحكم ومبلغ الشيء ، . . . والقدرية جاحدو القدر (القاموس المحيط مادة « القدر » ، وفي « التعريفات » للجرجاني : « القدرية هم الذين يزعمون أن كل عبد خالق لفعله ، ولا يرون الكفر والمعاصي بتقدير الله » (التعريفات : مادة « القدرية ») .

(٣) انظر في تفصيل مذاهب المجوس : الملل والنحل ج ١ ، ص ٢٣٣ وما بعدها .

والواقع أن كل فرقة من الفرق التي تعادلت في مسألة الجبر والاختيار بعد ذلك كانت تلمس من النصوص ما يوافق مذهبها ، ثم تأول ما يمكن أن يعارضها من النصوص الأخرى تأويلاً خاصاً . وفي الحقيقة ليس ثمة تعارض بين النصوص التي توحى بالجبر ، والنصوص التي توحى بالاختيار فكل مجموعة منهما تعتبر عن جانب واحد من جوانب اللسان في علاقته مع الله ، فاللسان مجبور من ناحية ، ومختار من ناحية أخرى ، ولا تعارض في ذلك .

٣ - تطور النظر فيها بعد عهد النبي :

على أن المسلمين بعد انتهائهم من فتوحاتهم ، واختلاطهم بغيرهم من الشعوب ، بدأوا يفكرون من جديد في مشكلة القدر ، وهل للإنسان إرادة يدير بها ، مستقلة عن إرادة الله ، أم أن الإرادة الإلهية مطلقة ، وبذلك يكون اللسان مجبوراً لأفعل له بوجه من الوجوه .

وكان معبد الجهني وغيلان الدمشقي والجمعد بن درهم من أوائل القدرية ، الذين قرروا أن اللسان قادر خالق لأفعاله ، وكان ذلك في زمان المتأخرين من الصحابة قُبِراً منهم أولئك الصحابة على نحو ما يستفاد من رواية البغدادى يقول فيها : « ثم حدث في زمان المتأخرين من الصحابة خلاف القدية في القدر والاستطاعة من معبد الجهني وغيلان الدمشقي والجمعد بن درهم ، وتبرأ منهم المتأخرون من الصحابة كعبد الله بن عمر ، وجابر بن عبد الله ، وأبي هريرة ، وابن عباس ، وأنس بن مالك ، وعبد الله بن أبي أوفى ، وعقبة بن عامر الجهني ، وأقرانهم ^(١) » .

(١) الفرق بين الفرق ، ص ٩٤ - ٩٥ ، ويقارن أيضاً ص ١٢ - ١٣ من هذا البحث .

ويقول الشهرستاني أيضا : « وأما الاختلافات في الأصول لحدثت في آخر أيام
الصجاجة بدعة معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الأسواري في القول بالقدر (١) » .

٤ - آراء المعتزلة :

ولما جاء واصل بن عطاء فحده قد سار في مسألة القدر على نهج معبد الجهني
وغيلان الدمشقي ، فقرر القول ' بالقدر (٢) أصلا من أصوله في الاعتزال ، وإلى
ذلك يشير الشهرستاني بقوله : « القاعدة الثانية (من قواعد واصل في الاعتزال) ،
القول بالقدر ، وإنما سلك في ذلك مسلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي (٣) » .

وقد كان لهذه القاعدة عند واصل أهمية تفوق ما كان لقاعدة نفي الصفات وقد
يُبين الشهرستاني لنا ذلك قائلا : « وقرر واصل بن عطاء هذه القاعدة أكثر مما كان
يقرر قاعدة الصفات (٤) » .

ويذكر لنا الشهرستاني (٥) حقيقة واصل في أن الإنسان هو الفاعل
للخير والشر بقدرته قائلا : « إن الباري تعالى حكيم عادل ، لا يجوز أن
يريد من العباد خلاف ما يأمر ، ويحكم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه ، فالعبد
هو الفاعل للخير والشر ، والإيمان والكفر ، والطاعة والمعصية ، وهو

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٣٠ .

(٢) من هنا لقب المعتزلة بالتدرية ، قارن الفرق بين الفرق ، ص ٩٤ ،
كما سموا بأهل العدل والتوحيد ، والعدل عندهم ما يقتضيه العقل من
الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة ، والله عادل ، بمعنى
أنه كلف الإنسان وجعله مسئولا عن أفعاله وليس لله دخل فيها .

(٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٧ .

(٤) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٧ .

(٥) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٧ .

المجازى على فعله ، والرب تعالى أقدره على ذلك كله ، . ودليل واصل على ذلك أنه « يستحيل أن يخاطب (الله) العبد بـ : « افعل » ، وهو (أى العبد) لا يمكنه أن يفعل ، هذا إلى أن العبد « يحس من نفسه الاقتدار والفعل » ، ومن أنكر ذلك فى رأى واصل فقد أنكر الضرورة . وقد استدل واصل أيضاً بآيات على هذه الآراء التى ذهب إليها .

ثم جاء أبو الهذيل العلاف ، فسلك مسلك واصل بن عطاء فى القول بالقدر ، وهو يرى أن الإنسان قادر خالق لأفعاله ، وإن كان يرى أن الإنسان فى الآخرة ليس كذلك ، وإلى ذلك يشير الشهرستاني بقوله : « قوله (أى قول العلاف) فى القدر مثل ما قاله أصحابه (يقصد من المعتزلة) إلا أنه قدرى الأولى ، جبرى الآخرة ، فإن مذهبه فى حركات أهل الخلد فى الآخرة أنها كلها ضرورية لا قدرة للعباد عليها ، وكلها مخلوقة للبارى تعالى ، إذ لو كانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلفين بها » (١) .

فلما جاء النظام ، وهو معتزلى طالع كثير من كتب الفلاسفة وغلط كلامهم بكلام المعتزلة ، نجاه يقول أيضاً بالقدر ، ولسكنه زاد على القول بالقدر أن الله لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصى ، فليست هى مقدورة له ، وهو بهذا قد خالف أصحابه من المعتزلة الذين ذهبوا إلى أنه قادر عليها لسكنه لا يفعلها لأنها قبيحة . ولما كان الله عادلاً ، فإنه لا يوصف بالقدرة عن الظلم ، قاله « إنما يقدر على فعل ما يعلم أن فيه صلاحاً لعباده ، ولا يقدر على أن يفعل فى الدنيا ما ليس فيه صلاحهم » (٢) . وفى الآخرة « لا يوصف البارى تعالى بالقدرة على أن يزيد فى عذاب أهل النار شيئاً ، وكذلك لا ينقص من نعم أهل الجنة ، ولا أن يخرج

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥١ .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥٤ .

أحدًا من أهل الجنة ، وليس ذلك مقدوراً له^(١) ، وبهذا ألوم عليه أن يكون البارئ تعالى مطبوعاً مجبوراً على ما يفعله^(٢) .

وزاد النظام على ما تقدم قوله إن البارئ تعالى ليس موصوفاً بالإرادة على الحقيقة ، فإذا وصف بها شرعاً في أفعاله فالمراد بذلك أنه خالقها ومنشئوها على حسب ما علم . وإذا وصف بكونه مريداً لأفعال العباد ، فالمعنى بها أنه أمر بها ونهى عنها^(٣) . وهذا معنى في الحقيقة قول النظام بنى الإرادة عن الله بمعناها الحقيقي ما دام يقول بأن إرادة الله للأشياء هي خلقها على حسب العلم ، وأن معنى الإرادة هو العلم^(٤) .

وقد حاول بعض المستشرقين رد رأى النظام في نفى الإرادة إلى مصدر أجنبي مثل هوروفتز (Horovitz) الذى يتخذ من قول النظام بأن الله لا يقدر على فعل الشر ، ولا على أن يزيد شيئاً من نعم أهل الجنة أو عذاب أهل النار ، دليلاً على موافقته لمذهب الرواقية في قولهم بالضرورة التى تخضع لها كل شئ . والى تشمل كل شئ .

وليس يبعد أن يكون النظام قد عرف الفلسفة الرواقية وتأثر بها على وجه ما ، فذهب الرواقية في العناية الإلهية يشبه كثيراً آراء النظام بسدد القدرة الإلهية ، فالعناية الإلهية عند الرواقيين تعنى الضرورة العاقلة التى تتناول الكليات والجزئيات ، والتى تنزه عن الشر ، لأن الله لا يريد إلا الخير ، وهو يشبه فعلاً قول النظام في أن الله لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي .

وقد تأثر بالنظام في رأيه في الإرادة معتزلى آخر هو أبو القاسم

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥٤ .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥٤ .

(٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥٥ .

(٤) Macdonald : Muslim theology, pp. 140-141. (٤)

بن محمد الكبي تليد الحياط المنوف سنة ٥٣١٩ هـ وهو من معتزلة بغداد ، فقد ذهب إلى مذهب إليه النظام من أن الإرادة هي العلم ، وإرادة الباري عنده ليست صفة قائمة بذاته ، وليس هو أيضاً مريداً لذاته ، ولا إرادته حادثة في محل ، أو لا في محل ، بل إذا أطلقنا عليه أنه مريد ، فهذا معناه أنه عالم قادر غير مكروه في فعله ولا كره ، وإذا قيل هو مريد لأفعاله، فهذا معناه أنه خالق لهذه الأفعال وفق طبعه ، وإذا قيل هو مريد لأفعال عباده فالمراد بذلك أنه أمر بهذه الأفعال راض عنها (١) .

وقد بين لنا النسفي ما يعم المعتزلة من القول بأن الإنسان خالق لأفعاله ، قائلاً ثالث للمعتزلة : أفعال العباد كلها عتقات للعباد ، والعبد هو الذي يخلق فعل نفسه ، خيراً أو شراً ، لأن العبد عديم مستطيع باستطاعة نفسه قبل الفعل ، ولا يحتاج إلى الاستطاعة والقوة من الله تعالى . وإذا كان العبد مستطيعاً باستطاعة نفسه قبل الفعل فأفعاله عترة من جهته (٢) .

وقد برّر المعتزلة ، كما رأينا من قبل — قولهم بأن الإنسان خالق لأفعاله بأن بعض الأفعال الإنسانية شر ، ولما كان الله لا يصدر عنه ما هو شر ، فيستحيل أن تكون تلك الأفعال الإنسانية صادرة من الله ، فهي صادرة إذن عن الإنسان ، على حد تعبير شيخ المعتزلة وأصل بن عطاء . هو الفاعل للخير والشر ، والإيمان والكفر ، والطاعة والمعصية ، وهو المجازي على فعله (٣) .

وأوجب للمعتزلة بعد ذلك على الله كونه لا يفعل إلا الصالح والخير ،

(١) اللال والنحل ، ج ١ ، ص ٧٨ .

(٢) أبو المعين للنسفي : بحر الكلام : بمجموعة الرسائل ص ٤٠ .

(٣) اللال والنحل ، ج ١ ، ص ٤٧ .

كما يجب من حيث الحكمة رعاية مصالح عبادة ، والله منزّه تماماً عن أن يضاف إليه شر أو ظلم وفعل هو كفر ومعصية ، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً ، كما لو خلق العدل كان عادلاً ، ويسمى هذا الأصل من أصولهم عدلاً .

وقد بالغ المعتزلة في الحقيقة في تقرير أصل العدل إلى الحد الذي يزول معه ما للذات الإلهية من سلطان أو قدرة ، فقد لزم المعتزلة بناء على قانونهم في العدل المطلق أن الله يقدر على أفعال ولا يقدر على أفعال أخرى ، وبهذا يكون الله معطوفاً مجبوراً على ما يفعله . ولما كان القادر على الحقيقة ممن يتخير بين الفهم والترك ، فإنه يجب أن تكون القدرة الإلهية حرة بإطلاق ، والتمييز بين ما هو خير أو شر من الأفعال هو أمر نسبي ، أعني لا يكون إلا بالنسبة للإنسان فقط ، فالله قادر فاعل ، وليس من أفعاله ما يوصف بالخير أو الشر ، لأننا لو تصورنا في أفعاله الله ما هو خير وما هو شر ، لكان هذا منطوقاً على التشبيه ، أي تشبيه أفعاله بأفعالنا على نحو ما .

• - آراء الجبيرية :

رأينا للمعتزلة يجعلون للإنسان إرادة واختياراً ، ويذهبون إلى أنه خالق لأفعاله خيراً وشرها ، وزيد الآن أن نقف على اتجاه آخر في هذه المشكلة — أعني مشكلة الجبر والاختيار — وهو اتجاه الجبيرية المضاد تماماً لاتجاه المعتزلة .

ويعرفنا الشهرستاني بحق الجبر قائلاً : « الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى »^(١) . ويميز بين فريقين من الجبيريّة هما (٢) : الجبيريّة الخاصة والجبيريّة المتوسطة ، فالجبيريّة الخاصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً ، أما الجبيريّة

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٨٥ .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٨٥ .

المتوسطة فهي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً . ثم يذهبنا الشهور ستاني إلى أن من أثبت للفسادة الحادثة أثراً ما في الفعل ، وسمى ذلك كسباً (كأهل السنة والاشعرية) فليس بهجرى .

أما المعتزلة ، فلتطرفهم في إثبات اثبات استقلال الإنسان في أفعاله ، فإرادته ، كانوا يسمون كل من لم يثبت للقدرة الحادثة أثراً في الإبداع والإحداث استقلالاً ، جبرياً .

وكان جهم بن صفوان^(١) من الجبرية الخالصة ، وهو وإن كان قد وافق المعتزلة في نفي الصفات كما سبق أن ذكرنا ، إلا أنه خالفهم في مسألة القدر .

ويبدو أن مذهب إليه جهم من القول بالجبر ، مرتبط عند بقوله بنى الصفات ، فهو قد قرر أن الله لا يجوز أن يوصف بصفة يوصف بها خلقه ، لأن ذلك يقتضى تشبيهاً ، فنحن كونه حياً عالماً ، وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً ، لأنه — في رأيه — لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق^(٢) .

ونفي جهم القدرة عن الإنسان أصلاً فقال : « إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله ، لا قدرة له ، ولا إرادة ، ولا اختيار إنما هو يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات ، كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر . وطلعبت الشمس وغربت ، وتقيمت السماء وأمطرت ، واهتزت الأرض وأنبئت إلى غير ذلك^(٣) » .

(١) انظر ص ١١٢ - ١١٣ من هذا البحث .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٨٦ .

(٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٨٧ .

ويذكر البغدادي في « الفرق بين الفرق » عن جهم أيضا أنه وصف الله « بأنه قادر وموجد وفاعل وخالق وحيي وميت » ، لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده . وقال : لا فعل ولا عمل لاحد غير الله تعالى ، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين هل المجاز كما يقال : زالت الشمس ودارت الرجي ، من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفناه ، (١) .

وذهب جهم بعد ذلك (٢) إلى أن الثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال كلها جبر ، وقال : إذا ثبت الجبر ، فالتكليف أيضا كان جبرا .

وكل شيء عند الجبرية (من أتباع جهم وغيره) ، مقدور أزلا ، فإن الله تعالى — في رأيهم — خلق المؤمنين مؤمنين ، والكافرين كافرين ، وليس لميزل كان كافرا ، وأبو بكر ومهر كانا مؤمنين قبل الإسلام ، والأنبياء عليهم السلام كانوا أنبياء قبل الوحي وهكذا (٣) .

وقد بين لنا النسفي في « بحر الكلام » ، أن الجبرية غيا يذهبون إليه من قول بالجبر ، كانوا يستندون إلى بعض شواهد عقلية ، فيقول ما نصه : « قالت الجبرية : ليس للعبد استطاعة ، والعبد مجبور على السكّر والإيمان ، يدل عليه قوله تعالى : « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء » (٤) ، فإن الله تعالى أخبر أنهم لا يستطيعون العدل ، ومع هذا أمرهم بالعدل ، وكذلك قوله : « أنبئوني بأسماء هؤلاء » (٥) ، فأنه تعالى أمرهم مع علمه بأنهم لا يطيقون ، وكذلك قوله تعالى : « يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود » (٦) ، وقوله تعالى خبرا عن النبي : « ربنا ولا نجعلنا

(١) الفرق بين الفرق ، ص ١٩٩ .

(٢) اللال والفحل ، ج ١ ، ص ٨٧ .

(٣) بحر الكلام للنسفي ، ص ١٠١ .

(٤) سورة النساء ، آية ١٢٩ .

(٥) سورة البقرة ، آية ٣١ .

(٦) سورة القلم ، آية ٤٢ .

مالا طاقة لتأنيبه^(١) ، فلم يكن التكليف للعاجز جائزا ، لم يكن لهذا الدعا معنى وفائدة . وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم : « من صور صورة بيده كلف يوم القيامة بأن ينفخ فيها الروح وليس بنافع »^(٢) .

ومن الواضح أن الجبرية تأولوا هذه الشواهد الثقيلة على الوجه الذي يريدون ، والواقع أن الأوامر الواردة في تلك الآيات المقصود منها بوجه عام بيان حيز الإرادة الإنسانية ، على نحو لا يعود الإنسان معه مقترا بإرادته ، حتى إذا ما عرف الإنسان نفسه بعجزها عرف الله تعالى بقدرته . وليس ذلك يعني أن الإنسان لإرادة له أصلا كما فهم الجبرية ، وإنما يعني أن إرادة الإنسان تقوى على أشياء ولا تقوى على أشياء أخرى ، فيسكون هذا مدعاة لتواضع الإنسان ، وتحقيقه بالمبودية لله ، أو بعبارات أخرى يكون هذا مدعاة لمرفته حدوده مع الله فلا يتعدها .

ويشبه مذهب الجبرية من متكلى الاسلام المذهب الفلسفى المعروف بمذهب القضاء والقدر (Fatalismo) الذى يقرر أصحابه أن الانسان لاقدرة له على توجيه مرمى الحوادث فى السكون من حيث أنها جميعا مقدرة قبلا ، ونجد أصحابه راضين رضاء تاما بمجارى الأقدار ، وخاصمين كل الخصوم للإرادة الالهية العليا السارية فى الوجود كله ، وغير مسلمين بوجود إرادة حرة (Libre Arbitre) فى الانسان . وإن شئت قلت أيضا إن الجبرية يؤمنون بسبق التقدير (Predestination) وهو من الناحية الثيولوجية يعنى أن كل فرد قد قدر له مصيره منذ الأزل إما بالنجاة أو بالعذاب^(٣) .

(١) سورة البقرة ، آية ٢٨٦ .

(٢) بحر الكلام بمجموعة الرسائل ، ص ٥١ - ٥٢ .

(٣) انظر

Lalande (A.) : Vocabulaire technique de la Philosophie,
Paris 1947, Art. "Fatalismo" et "Prédestination".

ولم تهمد عقيدة جهم بن صفوان ومن تابعه في قوله بالجبر قبولاً عند المسلمين ،
 « فقد كفره المعتزلة في نفي الاستطاعة » ، وكفره أهل السنة بنفي الصفات وخلق
 القرآن ونفي الرؤية ،^(١) على حد تعبير المقرئى ، والواقع أن أهل السنة لم يرفضوا
 مقالات جهم في نفي الرؤية لحسب ، وإنما هم قد رفضوا مقالاته في الجبر أيضاً ، ولما
 جاء الأشعرى فهدمه وقد أيد حل أهل السنة المشكلة ، وهو الحل الذى يتوسط بين
 رأى المعتزلة والجبرية ، على النحو الذى سنتبينه فيما يلى :

٦ — اراء المتوسطين بين الجبر والاختيار :

ارتأى أهل السنة والجماعة — على العكس من المعتزلة — أن أفعال العباد
 كلها مخلوقة لله تعالى ، والله تعالى يخلق أفعال العباد كلها خيراً كانت أو شراً^(٢) .
 فالعبد — فى رأيهم — بجميع أفعاله مخلوق لله تعالى ، يدل عليه قوله تعالى : « والله
 خلقكم وما تعملون »^(٣) وهو دليل على أنه خلق أنفسنا وأعمالنا .

وقد رأى أهل السنة — فى معرض التذليل على رأيهم — أنه إذا قيل إن
 العبد خالق لعمله ، فإن ذلك يؤدى إلى أن يكون الخالق اثنين ، ومن ادعى ذلك
 فقد ادعى الشرك مع الله فى الخالقية ، ومن ادعى الشرك مع الله فى الخالقية يكفر ،
 يدل على ذلك قوله تعالى : « وخلق كل شيء فقدره تقديراً »^(٤) ، وكذلك قوله
 تعالى : « الله خالق كل شيء »^(٥) ، وفعل العبد شيء .

(١) خطط المقرئى ، ج ٤ ، ص ١٧٠ .

(٢) انظر : بحر الكلام للنسفى ، ص ٤٠ - ٤١ ، وانظر ص ٥٩ - ٦١
 وما بعدها من هذا البحث فى التعريف بأهل السنة والجماعة .

(٣) سورة الصافات ، آية ٩٦ .

(٤) سورة الفرقان ، آية ٢ .

(٥) سورة الزمر ، آية ٦٢ .

على أن السنة والجماعة ، يثبتون الإنسان ، مع ذلك ، استطاعة تحدث من الله تعالى للبعد أهل مقارنة للفعل ، لا مقدمة على الفعل ، ولا متأخرة عنه ، وهذا يعني عندهم أن الإنسان مستطيع بفعل نفسه وقت الفعل باستطاعة الله تعالى إياه ، وبقوته وتوفيقه ، فالإنسان عندهم إذن غير مستطاع . وذلك أن الله إذا وجد من الإنسان الجهد والقصد والنية والاكتساب في المعصية أجرى خذلانه له ، لنيته وقصده ، وبذلك يستحق العقوبة على فعل نفسه ، أما إذا وجد الله تعالى الإنسان متتوياً للطاعة قاصداً إليها مجتهداً في سبيلها ، فإنه في هذه الحالة يجرى عونه وتوفيقه مع فعل هذا الإنسان ، فيستحق بذلك الثواب . ولا يقول أهل السنة والجماعة بأن الله تعالى يجهز العباد على المعصية ، ثم يعذبهم ، كما يقول أصحاب الجبرية الخالصة ، إذ لو كان الأمر كذلك لكان ظلماً من الله وجوراً ، والله منزّه عن الظلم والجور .

هذا ، ويختلف رأى أهل السنة والجماعة في العدل عن رأى المعتزلة ، فالعدل عند أهل السنة والجماعة هو أن الله عدل في أفعاله ، بمعنى أنه متصرف في ملكه ، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد . فالعدل عندهم هو وضع الشيء في موضعه ، وهو التصرف في المالك على مقتضى المشيئة والعلم ، وظلم بضده ، فلا يتصور منه جور في الحكم وظلم في التصرف . أما على مذهب المعتزلة ، فالعدل ما يقتضيه العقل من الحكمة ، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة (١) .

وقد جاء رأى أهل السنة والجماعة في مشكلة الجبر والاختيار وسطاً بين طرفين هما الجبرية والمعتزلة ، وإلى ذلك يشير البغدادى بقوله : « وقالوا

(١) المال والنحل ، ج ١ ، ص ٤٢ .

(أى أهل السنة والجماعة) فى الركن السادس ، وهو الكلام فى عدل الإله سبحانه وحكمته ، إن الله سبحانه خالق الأجسام ، والأعراض خيرها وشرها ، وإنه خالق أكساب العباد ولا خالق غير الله ، بخلاف قول من زعم من القدرية إن الله تعالى لم يخلق شيئاً من أكساب العباد ، وبخلاف قول الجهمية إن العباد غير مكتسبين ولا قادرين على أكسابهم ، فمن زعم أن العباد خالقون لأكسابهم فهو قدرى مشرك بربه لدعواه أن العباد يخلون مثل خلق الله من الأعراض التى هى الحركات والسكون فى العلوم والآراء والآقوال والأصوات . وقد قال الله عز وجل فى ذم أصحاب هذا القول : « أم جعلوا الله شركاء خلقوا كخلقه فقشابا لخلق عليهم ، قل الله خالق كل شئ . وهو الواحد القهار » (١) . ومن زعم أن العبد لا استطاعة له على الكسب ، وليس هو بفاعل ولا مكتسب فهو جبرى . والعدل خارج عن الجبر والقدر . ومن قال إن العبد مكتسب لعمله ، والله سبحانه خالق لكسبه ، فهو سنى عدلى منزّه عن الجبر والقدر » (٢) .

بما سبق يبين أن أهل السنة والجماعة يؤمنون بأن الله خالق أفعال الإنسان ، وهم بذلك يخالفون المعتزلة فى أن الإنسان خالق لها ، وهم لا يؤمنون فى نفس الوقت بما قال به الجبرية من أن الإنسان لا قدرة له أصلاً ، وإنما هم يرون أن الإنسان مكتسب لعمله ، والله سبحانه خالق لكسبه .

ولما جاء أبو الحسن الأشعرى انحاز إلى أهل السنة والجماعة ، وحاول أن يعنى فكركهم فى صدد مشكلة الجبر والاختيار على أساس فلسفى .

أثبت الأشعرى (٣) أن لله إرادة واحدة قديمة أزلية متعلقة بجميع المراتب

(١) سورة الزعد ، آية ١٨ .

(٢) الفرق بين الفرق ، ص ٣٢٧ - ٣٢٨ .

(٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٩٦ - ٩٧ .

من أفعاله الخاصة وأفعال عباده ، من حيث أنها (أى أفعال العباد) مخلوقة له ، لا من حيث أنها مكتسبة لهم ، والله قد أراد جميع الأفعال خيرا وشرا ، ونفعها وضرها . وكما أراد وعلم ، أراد من العباد ما علم وأمر القلم حتى كتب في اللوح المحفوظ ، فذلك حكمه وقضائه وقدره الذى لا يتغير ولا يتبدل .

ويجب هذا فإن العبد قادر على أفعاله ، إذ الإنسان يمد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعدة ، وبين حركات الإرادة والاختيار^(١) والتفرقة عند الأشعري راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة بحيث تكون متوقفة على اختيار القادر . ومن هنا قال الأشعري إن المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة ، والحاصل تحت هذه القدرة الحادثة .

ويرى الأشعري بعد ذلك أنه لا تأثير للقدرة الحادثة في الأحداث ، وذلك لأن جهة الحدوث قضية واحدة ، لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض ، فلو أثرت القدرة الحادثة في قضية الحدوث ، لآثرت في قضية حدوث كل محدث ، حتى تصلح لأحداث الألوان والطعوم والروائح ، كما تصلح لإحداث الجوهر والأجسام ، فيؤدى ذلك إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة .

ويبين الشهرستاني كيفية صدور الفعل عن الإنسان في رأى الأشعري قائلا إن الله أجرى سنته بأن يخاق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذ أراد العبد وتجرده له ، وسمى هذا الفعل « كسبا » ، فيكون خلقا من الله تعالى .
إبداعا واحدا ، وكسبا من العبد مجعولا تحت قدرته^(٢) .

(١) الملل والنحل . ج ١ ، ص ٩٦ - ٩٧ .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٩٧ .

ومن هنا عرفت نظرية الأشعرى بنظرية «الكسب» ، فافقه عنده خالق كل شيء بما في ذلك أفعال الانسان ، وبعبارة أخرى ، أفعال الانسان لله خلقاً وإبداعاً ، وللانسان كسباً واختياراً بقدرته الحادثة ، وإلى هذا يشير المقرئ في خطاطه قائلاً : « قال (أى الأشعرى) : « جميع أفعال العباد مخلوقة مبدعة من الله تعالى ، ومكتسبة للعبد ، والكسب عبارة عن الفعل القائم بحمل قدرة العبد » (١) .

ومن الواضح أن رأى الأشعرى يصدد الارادة يقوم على أساس من الشعور النفسى فكان الأشعرى يخشى القول بأن الانسان حر في أفعاله فيؤدى ذلك إلى القول بوجود خالقين : الله والانسان ، وكان لا يريد القول بأن الانسان مجبور في أفعاله فينتهى الأمر به إلى مناقضة ما يحس به الإنسان من القدرة على الفعل ، فلم يكن أمامه الا التوسط بين طرفي الجبر والاختيار ، وحل المشكلة على أساس من الشعور ، بعدم اغفال ما يحسسه الانسان في نفسه من ارادة وقدرة على الاعمال الاختيارية من جهة ؛ وعدم اغفال الايمان بأن الله خالق كل شيء من جهة أخرى.

الفصل الخامس

مشكلة السمع والعقل

١ - تمهيد :

كانت مشكلة منزلة العقل من السمع من المشكلات الهامة في تاريخ الفكر الإسلامي فقد عني بها المتكلمون والفلاسفة على اختلافهم ، وقدموا لها الكثير من الحلول .

فالمتكلمون كانوا يريدون البحث في صلة العقل بالشرع ، وهل يتقدم العقل الشرع أو يتقدم الشرع العقل ، وإلى أي حد يمكن أن يعول على العقل في مجال التشريع والمقائد . أما الفلاسفة فكانوا يرمون من بحسبهم في هذه المشكلة إلى إظهار أن ما يصل إليه الفيلسوف بعقله متفق مع ما جاءت به الشريعة فلا خلاف إذن بين الفلسفة التي تستخدم منهج العقل ، والشريعة المستندة إلى الوحي .

ومحاولة المتكلمين البحث في علاقة الشرع بالعقل إسلامية النشأة والطابع فقد حث القرآن العقول على تدبر ما في السكون من آيات ، ودعا إلى استخدام العقل صراحة ، من أجل الوصول إلى الإيمان ، فكان المتكلمون في محاولتهم تلك في نطاق الشرع تماما .

أما محاولة الفلاسفة التوفيق بين الدين والعقل ، فلا تغلر في رأينا من تكلفت ظاهر ، فقد كان الفلاسفة معجبين بأرسطو وبغيره من الفلاسفة أيما إعجاب ،

فتكلفوا في أن يظهروا الفلسفة اليونانية وكأنها متفقة مع الدين ، واستخدموا في هذا الصدد ضروبا من التأويلات للنصوص ، في معرض التدليل على آرائهم ، لا يقرم عليها علماء الشرع من متكلمي وقتهم ؛ وكما اصطنعوا في هذا السبيل نظريات بعيدة عن روح الاسلام في بعض الأحيان (١) .

وجدير بالذكر أن مشكلة السمع والعقل لم تشغل مفكرى الإسلام لحسب ، وإنما قد شغلت أيضاً مفكرى اليهودية والمسيحية ، وكان لها في العصور الوسطى في أوروبا أهمية كبيرة .

وهناك اتجاهات ثلاثة في هذه المشكلة عند متكلمي الإسلام ، فالأول يقرر أصحابه أن العقل يتقدم الشرع ، وهو اتجاه المعتزلة ، والاتجاه الثاني يرى أصحابه تقرير سلطة الشرع وحدهما ، ولا يميلون للعقل مدخلا فيما جاء به الشرع ، ويمثل هذا الاتجاه بعض الحشوية والظاهرية ومن نحو نحوم ، والاتجاه الثالث يتوسط أصحابه بين هذين الطرفين ، فيجمل الشرع متقدما على العقل ، ولكنه مع ذلك يميل للعقل مدخلا في فهم الشرع ، وهو اتجاه أهل السنة والجماعة ومنهم الأشعرية .

٢ - رأى المعتزلة :

ذهب المعتزلة إلى القول بأن أصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل ، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك ، أما ورود التكاليف فهو الطاف البارى تعالى أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام امتحانا واختباراً « ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيى عن بينة » (٢) . (٣)

(١) وذلك مثل نظرية لافارابى في أن النبي والفيلسوف يستمدان من مصدر واحد هو العقل للفعال ، فإذا كان ذلك كذلك ترتب عليه ألا يكون ذمة خلاف بين وحى النبي وحكمة الفيلسوف .
(٢) سورة الأنفال ، آية ٤٢ .
(٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٥ .

وذهب أبو الهذيل العلاف إلى القول بأنه يجب معرفة الله تعالى بالدليل من غير خاطر (أى من غير تبليغ) ، وإن قصر الانسان في هذه المعرفة استوجب العقوبة أبداً ، والانسان يعلم أيضاً حسن الحسن وقبح القبح ، وعندئذ يجب عليه الاقدام على الحسن كالصدق والعدل والاعراض عن القبح كالكذب والجور^(١) .

أما النظام فإنه يرى أن الانسان إذا كان عاقلاً متمكناً من النظر فإنه يجب عليه تحصيل معرفة الله تعالى بالنظر والاستدلال .

وقال النظام أيضاً بتحسين العقل وتقييده في جميع ما يتصرف فيه الانسان من أفعاله ، وأضاف إلى ذلك قوله ، إنه لا بد من وجود خاطرين أحدهما يأمر بالاقدام ، والآخر بالكف ، وبذلك يصبح الاختيار^(٢) .

ومن الذين قالوا بتحسين العقل وتقييده ووجوب معرفة الله بالعقل من المعتزلة أيضاً بشر بن المعتز (المتوفى سنة ٢٢٦ هـ) الذى ذهب إلى القول بأن دافى المفكر قبل ورود السمع يعلم البارى تعالى بالنظر والاستدلال^(٣) ، والجمعفران (جعفر بن حرب الثقفى سنة ٢٣٤ هـ ، وجعفر بن مبشر الهمدانى المتوفى سنة ٢٣٦ هـ) اللذان دافى فى تحسين العقل وتقييده إن العقل يوجب معرفة الله تعالى بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرع ، وعليه يعلم أنه إن قصر ولم يعرفه ولم يشكره فاقبه حقوبة دائمة ، فأثبتا التخليد واجبا بالعقل^(٤) . وثمامة بن أشرس (المتوفى سنة ٢١٣ هـ) الذى قال بتحسين العقل وتقييده ، وإيجاب المعرفة قبل ورود السمع كأصحابه ، إلا أنه زاد عليهم — كما يقول الشهرستانى — بأن قال دافى الكفار من

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥٢ .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥٨ .

(٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٦٥ .

(٤) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٧٠ .

لا يعلم خالقه وهو معذور ، وقال: إن المعارف كلها ضرورية ، وأن من لم يضطر إلى معرفة الله سبحانه وتعالى فليس هو مأموراً بها ، وإنما خلق للمبرة والسفرة كسائر الحيوانات (١) .

حتى إذا كنا مع أبي على الجبائي (المتوفى سنة ٥٣٩هـ) وابنه أبي هاشم (المتوفى سنة ٥٢٢هـ) ، وهما من متأخري المعتزلة ، وجدناهما يعمنان في تأكيد سلطة العقل ، وإثبات شريعة عقلية إلى جانب الشريعة النبوية ، وفي ذلك يقول الشهرستاني عنها : « وافقنا على أن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبح واجبات عقلية . وأثبتا شريعة عقلية ، وردها الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل ولا يهتدى إليها فكر (٢) » .

وقد بدت تلك النزعة العقلية عند المعتزلة أيضاً في مجال أصول الفقه ، فالمصنفون منهم في أصول الفقه ، قد جعلوا العقل حاكماً شرعياً ، وصنفوا الأحكام الشرعية العملية من حيث الوجوب والنهي والإباحة والكراهية والتحريم وفق الحسن والقبح العقلين (٣) ، والحسن عندهم حسن ، لا لأن الشرع قد أمر به ، وإنما لأن الحسن ذاتي فيه ، والقبح ليس قبيحاً لأن الشرع نهى عنه . وإنما لأن القبح ذاتي فيه .

وهكذا كان المعتزلة يعولون على العقل ويقدمونه على الشرع ، وهم قد أثبتوا للعقل منزلة عظيمة ، وأوجبوا ما يأتي به من معرفة الله ومعرفة الخير والشر والحسن والقبح وشكر النعم قبل ورود السع ، وزادوا على ذلك أن من قصر في شيء من تلك المعارف فهو مستحق العقوبة من الله .

ومن الطريف أيضاً أن المعتزلة لم يقصروا بتفاوت العقول ، وهم قد سبقوا

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٧١ .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٨١ .

(٣) تارن : الأحكام في أصول الأحكام للامدى ، ج ١ ، ص ١٣٠ .

بذلك الفيلسوف الفرنسي ديكارت (Descartes) الذي يعتبر رائد العقليين في الفلسفة الحديثة ، والذي قال : «العقل السليم هو أعدل الأشياء توزعاً بين الناس»^(١) ، وقد هتفنا على لص للنسفي يبيّن لنا فيه إيمان المعتزلة بأن الناس سواسية في العقل ، ويقارن فيه بين نزعتهم العقلية ولزعة أهل السنة ، قائلاً : «والعالم (يقصد عند أهل السنة) أفضل من العقل ، وعقل الأولياء لا يكون كمقل الأنبياء ، وعقل الأنبياء لا يكون كمقل نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، بخلاف ما قالت المعتزلة : الناس في العقل كلهم سواء . وكل عاقل بالغ يجب عليه بمقله أن يستدل بأن للعالم صانعاً ، كما استدل إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه ، وأصحاب الكهف رضی الله عنهم ، حيث قالوا : «ربنا رب السموات والأرض لن ندعو من دونه إلهاً لقد قلنا إذا شططاً»^(٢) ، أى قولاً بعيداً عن الحق ...»^(٣)

٣- آراء الحشوية والظاهرية :

ذهب الحشوية^(٤) ، وهم فريق من المتمسكين بظاهر النصوص ، إلى أنه لا مدخل للعقل في معرفة الله ، فوقفوا بذلك في الانحسار المضاد للمعتزلة ، وقد صور لنا ابن رشد موقفهم هذا قائلاً : «أما الفرقة التي تدعى الحشوية ، فإنهم قالوا إن طريق معرفة وجود الله هو السمع لا العقل ، أعني أن الإيمان بوجوده ، الذي كلف الناس التصديق به ، يكفى فيه أن يتلقى من صاحب الشرح ، ويقوم به إيماناً ، كما يتلقى منه أحوال المماد ، وغير ذلك بما لا مدخل فيه للعقل»^(٥) .

(١) عبارة ديكارت بالفرنسية :

«Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée»
Discours de la méthode, Première partie, Oeuvres, Ed. Joseph
Gilbert, p. 11.

(٢) سورة الكهف ، آية ١٤ .

(٣) بحر الكلام بمجموعة الرسائل ، ص ٥ - ٦ .

(٤) قارن ص ١٠٩ - ١١١ عن هذا البحث .

(٥) الكشف عن مناسخ الأدلة ، ص ٣٦٠ .

وطبيعى أن يوجه ابن رشد طعنة على هذه الفرقة باعتباره فيلسوفا يؤمن بقدرة العقل ، وهو لذلك يقول : « وهذه الفرقة (الحشوية) الظاهر من أمرها أنها مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق التى نصبها للجميع ، مفضية إلى معرفة وجود الله . فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع ... » (١) .

وذهب الظاهرية ، وهم أصحاب مدرسة فقهية ، أسسها داود بن علي الأصفهاني الظاهري (المتوفى سنة ٢٧٠ هجرية) إلى التمسك أيضا بظواهر النصوص الدينية ، ورفض الرأى والقياس ، وهم بذلك أيضاً كانوا يقفون عند الممتزلة في اتجاهاهم العقل ، وقد أيد ابن حزم الأندلسي فيما بعد اتجاه هذه المدرسة في الأندلس ودافع عن آرائها ، وقد صور لنا الشهرستاني موقف داود الظاهري قائلاً : « ومن أصحاب الظاهر مثل داود الأصفهاني وغيره من لم يجهز القياس والاجتهاد في الأحكام . وقال : الأصول هي : الكتاب والسنة والإجماع فقط ، ومنع أن يكون القياس أصلاً من الأصول . وقال : إن أول من قاس إبليس ، وظن (أى داود الأصفهاني) أن القياس أمر خارج عن مضمون الكتاب والسنة (٢) » .

ومكنا ظهر بين متكلمي المسلمين من تمسك بظواهر الشرع ، ونفى أن يكون للعقل مدخل في التشريع اجتهاداً ، ولا شك أن أصحاب هذا الاتجاه يمثلون اتجاهاً لا عقلانياً (Antirationalismo) ، يعتمد عن روح الإسلام ابتعاداً واضحاً ، فالإسلام ، بل أى شريعة من الشرائع — كما يقول الشهرستاني — « لا تنضبط . . . إلا بأقران الاجتهاد بها لأن من ضرورة الانتشار (أى انتشار الشريعة) في العالم الحكم بأن الاجتهاد

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ، ص ٣٦ .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٢٠٦ .

معتبر ، وقد رأينا الصحابة رضي الله عنهم كيف اجتمعوا وكم قاسوا (١) .

٤ - آراء اهل السنة والجماعة :

اتخذ اهل السنة والجماعة بصدد مشكلة علاقة العقل بالشرع ، أو السمع موقفا خاصا ، مؤداه أن الواجبات الشرعية كلها بالسمع ، والمعارف كلها بالعقل ، فالعقل لا يسن ولا يقبح ، ولا يقتضى ولا يوجب (٢) .

ويتوسط اهل السنة والجماعة بين طرفين هما الحشوية والمعتزلة ، لا يعزلون العقل عن الشرع ، كالحشوية ، ولا يقدمون العقل على الشرع كالمعتزلة ، وقد بين الغزالي في كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد » (٣) . موقفه (وهو معبر عن موقف اهل السنة والجماعة المتوسط) فائلا إن الحشوية الذين جعدوا على التقليد واتباع الظاهر ، والمعتزلة الذين غلوا في تصرف العقل حتى صادموا به قواعد الشرع ، كلاهما مخطئ . فالحشوية قد مالوا إلى التفريط ، والمعتزلة قد مالوا إلى الإفراط ، والذي ينكر النظر لا يستنبطه الرشاد ، لأن البرهان العقلي هو الذي نعرف به صدق المناهج ، والذي يقتصر على محض العقل ، ومن لا يستغنى بنور الشرع لا يهتدى إلى الصواب ، لأن العقل يعثره العمى والخصر . وبذلك ارتأى الغزالي ضرورة استخدام العقل في مجال الشرع مع عدم تقديمه عليه .

وقد ذهب ابو الحسن الأشعري إلى أن « الواجبات كلها سمعية ، والعقل لا يوجب شيئا ، ولا يقتضى تحسينا ، ولا تنقيحا ، فعرفة الله عز وجل بالعقل تحصل وبالسمع تحجب ، قال الله تعالى : وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » (٤) ، كذلك شكر المنعم ، وإثابة المطيع ، وعقاب العاصي يجب بالسمع دون العقل ، ولا يجب

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٢٠٦ .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٢ .

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٢ .

(٤) سورة الاسراء ، آية ١٥ .

عن الله تعالى شيء ما بالفعل ، ولا الأصلح ولا اللطف . . . (١) .

وفي مجال أصول الأحكام الشرعية أيضا نجد الأشعرية يخالفون المعتزلة ، فقد رأينا المعتزلة يجهلون العقل حاكماً شرعياً ، ويصنفون تلك الأحكام وفق الحسن والقبح العقليين ، أما الأشعرية فقد ذهبوا إلى القول بأنه لا حكم للأفعال العقلية قبل ورود الشرع ، وإلى أن ثبوت الحكم يكون بالشرع لا بالعقل ، والعقل غير موجب ولا محرم . فإذا كان الأمر كذلك يكون الفعل المأمور به حسناً لأن الشرع أمر به ، ولا يكون مأموراً به لأنه حسن ، والفعل المنهى عنه يكون قبيحاً لأنه منهى عنه ، ولا يكون منهيًا عنه لأنه قبيح ، والحاكم هو الشارع ، ولا دخل للعقل ، وإنما العقل لا يخرج عن كونه آلة لفهم الخطاب الشرعي (٢) .

وذهب الغزالي ، وهو من أئمة الأشعرية — في كتابه « المستصفى » ، إلى أن الحاكم هو الله ، وأن العقل لا يحسن ، ولا يقبح ، وأنه لا حكم للأفعال قبل ورود الشرع (٣) .

وذهب سيف الدين الأمدى — وهو أحد كبار الأشعرية وعلماء أصول الفقه — المتوفى سنة ٨٦٤ هـ ، إلى ما ذهب إليه المتقدمون عليه من الأشعرية في هذه المسألة ، فهو يقول : « أعلم أنه لا حاكم سوى الله تعالى ، ولا حكم إلا ما حكم به ، ويتفرع عليه أن العقل لا يحسن ولا يقبح ، ولا يوجب شكر المنعم ، وأنه لا حكم قبل ورود الشرع » (٤) .

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٠١ - ١٠٢ .

(٢) محمد عبد الرحمن عبيد المحلاوى : تسهيل الوصول الى علم الأصول ، القاهرة ١٣٤١ هـ ، ص ٤٤ ، وقارن أيضا : الأحكام في أصول الأحكام للأمدى ، ج ١ ، ص ١٣٠ .

(٣) المستصفى في أصول الفقه ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ص ٥٥ - ٥٦ .

(٤) الأحكام في أصول الأحكام ، ج ١ ، ص ١٢٣ .

وإذا كان المعتزلة قد جعلوا العقل حاكماً ، وجعلوه يميزا بين الحسن والقبح في مجال الأحكام الشرعية ، وكان الأشعرية قد جعلوا الله حاكماً ، ولم يثبوا قدرة العقل على التحسين والتقيح ، فإن الحنفية^(١) (وهم من أهل السنة) قد توسطوا بين المعتزلة والأشعرية ، في هذا الصدد ، فقالوا إن للعقل « دخلاً في معرفة حسن بعض الأشياء ، وقبحها قبل ورود الشرع ، وليس بحاكم ، بل الحاكم هو الله تعالى . لجميع المأمورات فيها حسن آخر ثبت بكونه مأموراً به ، وهو لا ينافي الحسن الثابت قبل الأمر ، فالإيمان مع كونه حسناً في نفسه ، لأنه إذا نظر العقل في ماهيته وجددها شكراً للمنع بتوحيده ، وتصديقاً له — حسن أيضاً لكونه مأموراً به .

بما سبق يتبين أن أهل السنة والجماعة ، ومنهم الأشعرية ، لم يجعلوا للعقل تلك المنزلة التي رأيناها له عند المعتزلة ، فالأشعرية مثلاً يرى أن العقل آلة للإدراك فقط ، وأن الوحي هو مصدر كل معرفة ، كما لا يوجب العقل عنده شيئاً من المعارف ولا يقتضي تحسیناً ولا تقيحاً ، ولا يوجب على الله شيئاً ما من رعاية مصالح العباد والالطف وما إلى ذلك .

ويذكرنا رأى الأشعرية وأصحابه في هذا الشأن بما ذهب إليه الفيلسوف ديكارت ، فكما ذهب الأشعرية إلى القول بأن الله خالق كل شيء ، وأنه لا حسن ولا قبح ولا خير ولا شر إلا ما اقتضته إرادة الله ، كذلك قرر ديكارت^(٢) أن كل شيء يعتمد في وجوده على الله ، ويستحيل أن يتصور غير ذلك ، وليس الأمر متعلقاً بما هو موجود فقط ، وإنما ليس من نظام ولا قانون ولا دافع من دوافع الخير أو

(١) تسهيل الوصول الى عام الاصول ، ص ٤٥ .

Descartes : Réponses aux sixièmes objections, VIII, (r)
Oeuvres, P. 463.

(م ١١ — علم الكلام)

الحق إلا وهو خاضع لله . ويعبر ديكارت عن رأيه هنا بمبارات أخرى فيقول :
 إن الأشياء المتصفة بأنها خيرة جدا يعود السبب في خيريتها إلى ما أَرَادَهُ الله ، ثم
 يقول أيضا مانعه : « ولئن فإنه لا ينبغي أن تظن أن الحقائق الأزلية تتوقف على
 العقل الإنساني أو على وجود الأشياء ، وإنما على الإرادة الإلهية فقط » (١) .

ثبت المراجع

مراجع الكتاب

(١) المراجع العربية :

- ١ - القرآن الكريم .
- ٢ - كتب الصحاح .
- ٣ - ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ، أربعة مجلدات ، بيروت ١٣٧٣ هـ .
- ٤ - ابن الأثير : الكامل ، القاهرة ١٣٤٨ هـ .
- ٥ - ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، القاهرة ، بولاق ، ١٣٢١ هـ .
- ٦ - ابن تيمية : العقيدة الحوية .
- ٧ - ابن تيمية : جواب أهل الإيمان ، القاهرة ١٣٢٣ هـ .
- ٨ - ابن الجوزي : تليس إبليس ، القاهرة ؛ نشر الخانجي ، ١٣٤٠ هـ .
- ٩ - ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، القاهرة ١٣١٧ هـ .
- ١٠ - ابن خلدون : المقدمة ، القاهرة ، المطبعة البهية ، بدون تاريخ .
- ١١ - ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .
- ١٢ - ابن سينا : الشفاء ، الالبيات ، القاهرة ، ١٩٦٠ .
- ١٣ - ابن عبدربه : العقد الفريد ، القاهرة ١٩٤٠ .
- ١٤ - ابن قتيبة : كتاب المعارف ، طبعة المطبعة الإسلامية .
- ١٥ - ابن القيم : إعلام الموقعين عن رب العالمين .
- ١٦ - ابن المرتضى . المثنية والامل ، حيدرآباد ١٣١٦ هـ .
- ١٧ - ابن نباته : سريح العيون .
- ١٨ ابن النديم : الفهرست ، ليبزج ١٨٧٢ م .

- ١٩ - أبو الحسن الأشعري الابانة عن أصول الديانة ، حيدر آباد ١٣٢١ هـ
٢٠ - أبو الحسن الأشعري : كتابه المجمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ،
لشرة الآب رتشارد يوسف مكارثي ، مع ترجمة له إلى الانجليزية ، بيروت ١٩٥٢ م.
٢١ - أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين ، نشر ريتز ، استانبول

١٩٢٩ م

- ٢٢ - أبو حنيفة : الفقه الأكبر ، حيدر آباد ١٣٢١ هـ .
٢٣ - أبو المعين النسفي : بحر الكلام ، مجموعة الرسائل ، مطبعة كردستان

١٣٢٩ هـ = ١٩١١ م .

- ٢٤ - أحمد أمين : فجر الاسلام ، القاهرة ١٣٤٧ هـ = ١٩٢٨ م
٢٥ - أحمد رافع الحسين الطهطاوى : كمال العناية ، القاهرة ١٣١٣ هـ .
٢٦ - الأمدى (سيف الدين) : الإحكام في أصول الأحكام ، القاهرة

١٣٣٣ هـ = ١٩١٤ م

- ٢٧ - الإيجي (سعد الدين) : للمواقف ، طبع استانبول ، ١٢٨٩ هـ .
٢٨ - البغدادى (عبد القاهر) : الفرق بين الفرق ، القاهرة ١٣٢٨ هـ

= ١٩١٠ م

- ٢٩ - التفازانى (سعد الدين) : شرح العقائد النفسية ، القاهرة ١٣٥٨ هـ

= ١٧٣٩ م .

- ٣٠ - التهانوى : كشف اصطلاحات الفنون .

- ٣١ - الجرجاني : التعريفات .

- ٣٢ - حسن صديق خان ، أجهد العلوم .

- ٣٣ - الحياط المعتزلى : كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندى الملعن ،

تحقيق ولشر الدكتور نيجرج ، القاهرة ١٣٤٤ هـ = ١٩٢٥ م .

- ٣٤ - دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ترجمة الدكتور أبو ريدة ،

القاهرة ١٩٥٤ م .

- ٣٥ — الهمي : ميزان الاعتدال ، القاهرة ١٣٢٥ هـ .
- ٣٦ — الرازي (نثر الدين) : التفسير الكبير ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .
- ٣٧ — الرازي (نثر الدين) : اعتقادات فرق المسلمين والمشركون ، القاهرة ١٩٢٨ م .
- ٣٨ — الرازي (نثر الدين) : المسائل الخمسون في أصول الكلام ، مجموعة الرسائل ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .
- ٣٩ — زهدى جار الله : المعتزلة ، القاهرة ١٩٤٧ م .
- ٤٠ — سيد مرتضى بن داعي حسنى رازى : تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام ، طبع طهران بالفارسية ، ١٣١٣ هـ .
- ٤١ — الشهرستانى : الملل والنحل ، تحقيق سيد كيلانى ، القاهرة ١٩٦١ م .
- ٤٢ — طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة .
- ٤٣ — عبد الجبار (القاضى) : المغنى في أصول الدين (الدار المصرية للتأليف والترجمة) .
- ٤٤ — عبد الجبار (القاضى) : المحيط بالتكليف ، تحقيق عمر السيد عزمى ومراجعة الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، القاهرة ١٩٦٥ .
- ٤٥ — على سامى النشار (الأستاذ الدكتور) : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ، الطبعة الأولى ، القاهرة ١٩٥٤ م .
- ٤٦ — الغزالى : المنقذ من الضلال بهامش الانسان الكامل للجليل ، القاهرة ١٣١٦ هـ .
- ٤٧ — الغزالى : الاقتصاد فى علم الاعتقاد .
- ٨٦ — الغزالى : المستصفى فى أصول الفقه ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .
- ٤٩ — الكستلى : حاشية على شرح العقائد النسفية ، القاهرة ١٩٣٩ م .
- ٥٠ — محمد أبو زهرة (الشيخ) : تاريخ المذاهب الاسلامية .
- ٥١ — محمد البهى (الأستاذ الدكتور) : الجانب الالهى من التفكير الاسلامى ، القاهرة ١٩٤٨ م .

- ٥٢ — محمد حسين آل كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها ، القاهرة ١٣٧٧ م .
- ٥٣ — محمد رشيد رضا: الخلافة أو الإمامة العظمى .
- ٥٤ — محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية ، القاهرة ١٣٨١ هـ .
- ٥٥ — محمد عبد الرحمن عيد المحلاوي: تمهيد الوصول إل علم الأصول ، القاهرة ١٣٤١ هـ .
- ٥٦ — محمد عبد الهادي أبو ريدة: (الأستاذ الدكتور) . إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ، القاهرة ١٣٦٥ هـ = ١٩٤٦ م .
- ٥٧ — محمد عبده (الأستاذ الامام) : رسالة التوحيد ، القاهرة ١٣٦١ هـ .
- ٥٨ — مرقضى المسكرى : عبدالله بن سيار ، القاهرة ١٣٨١ هـ .
- ٥٩ — المسعودى : مروج الذهب ، القاهرة ١٩٥٩ .
- ٦٠ — مصطفى عبد الرازق (الأستاذ الأكبر) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، القاهرة ١٩٤٤ م .
- ٦١ — المقرئى : الخط ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .
- ٦٢ — المطلبى : التنبيه والرد على أهل الأمراء والبدع ، استانبول ١٩٢٦ م .
- ٦٣ — التوبخى : فرق الشيعة ، نشر ريتز . ليزج ١٩٣١ م .
- ٦٤ — الهروى (أحمد بن يحيى بن محمد الحفيد) : الدرر المفيد من مجموعة الحفيد ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .

(ب) المراجع الأجنبية :

- (1) Dagat : Histoire des philosophes et des théologiens musulmans.
- (2) Huges : Dictionary of Islam, London 1935.
- (3) Macdonald : Development of Muslim Theology, jurisprudence and constitutional theory, New York 1926.
- (4) Lalande (A) : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris 1947.
- (5) Rénan : Averroes et l'averroïsme, Paris 1860.
- (6) Tritton : Muslim Theology, London 1947.
- (7) Watt : Free will and predestination in early Islam, London 1948.
- (8) Wensinck : The Muslim Creed.
- (9) Encyclopedia of Islam.

فهارس

الاعلام والتبليغ والطوائف والمذاهب

فهرس الاعلام

ابن عبد ربه : ١٦٥ ، ٢٧ ، ٣٥
 ابن قتيبة : ١٦٥ ، ٢٠
 ابن القيم : ١٦٥ ، ١١٣ ، ١٢
 ابن كرام (أبو عبادة محمد بن كرام)
 السجستاني : ١٠٨
 ابن المرتضى : ١٦٥ ، ٥٣
 ابن المقفع : ٢٣
 ابن نباتة : ١٦٥
 ابن النديم : ١٦٥ ، ٢٣
 ابن وائل : ١٧
 أبو بكر الصديق : ١٩ ، ١٧ ، ١٥
 ٥٨ ، ٥٦ ، ٥٥ — ٥٤ ، ٥١ ، ٣٥ ، ٣٢
 ٩٥ ، ٩٤ ، ٧٦ ، ٧٣ ، ٦٨ ، ٦٧ ، ٦٥
 ١٤٦ ، ٩٦
 أبو بكر : ٤١
 أبو ثوبان المرجي : ٤٣
 أبو الجارود زياد بن أبي زياد : ٩٦
 أبو حنيفة : ١٦٦ ، ٦٢ ، ٦١ ، ٥٣
 أبو ريدة (الأستاذ الدكتور محمد
 عبد الهادي) : ١٦٧ ، ١١٧ ، ٥٦ ، ٢٤

(١)
 ابراهيم (عليه السلام) : ١٥٦ ، ٨٠
 ابن أبي الحديد : ١٦٥ ، ٥٨ ، ٥٣ ، ٥١
 ابن الأثير : ١٦٥ ، ١١٢
 ابن تيمية (تقي الدين) : ٥٩
 ١٢١ — ١٦٥ ، ١٣٤
 ابن الجوزي : ١٦٥ ، ٣٦
 ابن حزم : ٣٤ ، ٢١ ، ١٤ ، ٤
 ٧٠ ، ٥٦ ، ٤٥ ، ٤٤ ، ٤٣ ، ٤٢ ، ٣٧ ، ٣٦
 ١٦٥ ، ١٥٨ ، ١٠١ ، ٧٣ ، ٧٢
 ابن خلدون : ١٧ ، ١٦ ، ١٤ ، ١٠ ، ٣
 ٦٦ ، ٦٥ ، ٦٤ ، ٦٢ ، ٥٣ ، ٢٦ ، ٢٥ ، ١٨
 ٨٠ ، ٧٧ ، ٧٤ ، ٧٢ ، ٧١ ، ٧٠ ، ٦٩ ، ٦٨
 ١٦٥ ، ٩٦ ، ٩٥
 ابن الراوندي : ١٠٦ ، ٥٦
 ابن رشد : ١٣١ ، ١٢٩ ، ١١٠
 ١٦٥ ، ١٥٨ — ١٥٧
 ابن سينا : ١٦٥ ، ٨٥
 ابن شاذلي : ٥٦
 ابن عباس : ١٣٩ ، ١٣

١٦٦، ١٦٥، ١٦١، ١٥٩	أبو شمر: ٤٣
الأصم (أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان)	أبو موسى الأشعري: ٣٥، ٣٣
٥٥، ٥٤، ٥٣	أبو الهذيل العلاف: ١٠٦، ٥٠
أغا خان الرابع: ٨٩	١١٤ — ١١٧، ١٢٣، ١٤١، ١٥٥
أفلاطون: ٢٣	أبو هريرة: ١٣، ٤٧، ١٣٧
أفلوطين الإسكندري: ٩٣	١٣٨، ١٣٩
الأمدي (أبو الحسن): ١٥٦، ١٦٠	أحمد أمين (الاستاذ): ١٦٦، ٣٤
١٦٦	أحمد بن حنبل: ١٢٦، ٦٢، ٦٠
أنبا دقليس: ١٠٧	أحمد المجيمي: ١١١
أنس بن مالك: ١٣٩، ١٣	الأحنف بن قيس: ٤٥
الأوزاعي (الإمام): ٤٠	آدم (عليه السلام): ١١١
الأيحيى: ١٦٦، ٢٧، ٢٦، ٤	أرسطو: ١٥٣، ١١٥، ٢٣، ٢٠
(ب)	أسامة بن زيد بن حارثة الكلبي: ٤٢
الباقر (أبو جعفر محمد بن علي):	الإسكافي (أبو جعفر): ٥٦
١٢٤، ١٢٢، ٧٩، ٧٧	إسماعيل (بن جعفر الصادق):
الباقلاني (القاضي أبو بكر): ٦١	٩١، ٨٩، ٨٨، ٧٧
١٢٩، ٧٣، ٧٢	الأشتر: ٣٣
بشر بن المقتمر: ١٥٥، ١١٣، ٥٠	الأشعث بن قيس: ٣٣
البغدادي: ٤٨، ٣٧، ٣٥، ٢١، ١٢	الأشعري (أبو الحسن): ٤٣
١٠٨، ١٠٤، ١٠٣، ٩٣، ٦٢، ٥٨، ٥٣	٦٠، ٦١، ٦٢، ٧٢، ٧٣، ٧٤
١٠٩، ١٣٩، ١٤٦، ١٤٩	١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١١١، ١١٥
١٦٦	١١٧ — ١٢٦، ١٢٩ — ١٥٠، ١٥٢

جعفر بن مبشر : ١٥٥ ، ٥٧ ، ٥٦

جعفر الصادق : ٨٩

جهم بن صفوان : ١١٢ ، ١١٣

١٤٦ — ١٤٥ ، ١١٣

الجهواد (أبو جعفر محمد بن علي) :

٧٩

جولد زهير : ٢٠

الجويني (أبو المعالي) : ٦٢

الجيلي (عبد الكريم) : ١٣

(ح)

الحجاج بن يوسف الثقفي : ٣٧

الحسن البصري : ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨

الحسن بن صالح بن حي : ٩٦

الحسن بن علي : ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٨ ، ٧٧

٨١ ، ٩٥ ، ٩٦

حسن رضوان (الشيخ) : ٩٩

حسن صديق خان : ١٦٦ ، ٩٦

الحسين بن علي : ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٩ ، ٨١

٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦

(خ)

الخياط (المعتزلي) : ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١

١٦٦ ، ١٤٣ ، ٥٦

بيان بن سيمان : ١٠٥

(ت)

تريتون : ٦٨

التفتازاني (سعد الدين) : ٤ ، ٥

١٨ — ١٩ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٣٢ ، ٤٧ ، ٥٧

٦٤ ، ٦٥ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧٣ ، ١٣٠ ، ١٣١

١٦٦

التهاوي : ٣ ، ٥٨ ، ١١٠ ، ١٦٦

(ث)

ثمامة بن أثرس : ١٥٥

(ج)

جابر بن عبد الله : ١٣ ، ١٣٩

الجاحظ : ٥٧ ، ٥٨ ، ١١٩

الجبائي (أبو علي) : ٥٠ ، ٥٨ ، ٦٠

١١٩ ، ١٢٦ ، ١٥٦

الجبائي (أبو هاشم) : ٥٠ ، ٥٨

١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢٩ ، ١٥٦

جبريل (عليه السلام) : ١١١

الجرجاني : ٩ ، ١٠١ ، ١٠٩ ، ١١٠

١٣٨ — ١٦٦

الحمد بن درهم : ١٢ ، ١٣ ، ١١٢ ، ١٣٩

جعفر بن حرب : ٥٧ ، ١٥٥

زيد بن حارثة : ٤٥

زيد بن حصين الطائي : ٢٣

زيد بن علي بن الحسين (الإمام) :

٩٦ ، ٩٥ ، ٩٤ ، ٩٣ ، ٧٧ ، ٤٦

(س)

سالم مولى أبي حذيفة : ٥٢

سعد بن أبي وقاص : ٤٥ ، ٤٢

سعد بن عبادة : ٧٠

سعد بن مالك : ٤٥

سفيان الثوري : ٦٠ ، ١٢٦

سلم بن أحوز المازني : ١١٢ ، ٩٤

سليمان بن جرير : ٩٦ ، ٥٧

سيد كيلاني : ٢١

سيد مرتضى بن داهي حسني رازي :

١٦٧ ، ١١٨

(ش)

الشافعي (الإمام) : ٦٢

شبيب بن يزيد بن أبي نعيم : ٣٧

الشمراني : ٩١

الشمراني : ٥

الشهرستاني : ٤ ، ١٥ ، ٢١

٣٧ ، ٣٦ ، ٣٥ ، ٣٤ ، ٣٣ ، ٢٤

(د)

داود بن علي الأصفهاني : ٦٠

١٥٨ ، ١٢٦

دوجا : ١٦٨

دى بور : ١٦٦ ، ٢٤

ديكارت (وينيه) : ١٥٧ ، ١٦١

١٦٢

(ذ)

الذبي : ١٠٨ ، ١٦٦

(ر)

الرازي (فخر الدين) : ٣١ ، ٧

٤٠ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٧ ، ١٠٣

١٦٦

رافع الحسيني الطهطاوي (أحمد) :

١٦٦ ، ١٢١

رحمة الله بن خليل الهندي : ٢٢

الرشيد (هارون) : ٢٣

الرضا (أبو الحسن علي بن موسى) :

٧٩

رينان : ٢٨ ، ١٦٨

(ز)

الزبير : ١٥ ، ٣٥ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٧٤

زهدي جار الله : ١٦٦ ، ١١٣ ، ٥٦

عبد الله بن أوفى : ١٣٩ ، ١٣	٤٧ ، ٤٤ ، ٤٣ ، ٤٢ ، ٤١ ، ٣٩ =
عبد الله بن سبأ : ١٠٣ ، ١٠٢ ، ٢١	٥٨ ، ٥٧ ، ٥٦ ، ٥٥ ، ٤٩ ، ٤٨
عبد الله بن عباس : ٣٣	٨١ ، ٨٠ ، ٧٤ ، ٧٣ ، ٦٦ ، ٦٠ ، ٥٩
عبد الله بن حر : ٤٧ ، ٤٥ ، ٤٢ ، ١٣	١٠٣ ، ٩٧ ، ٩٥ ، ٩٤ ، ٩٠ ، ٨٨
١٣٩ ، ١٣٨	١١١ ، ١١٠ ، ١٠٩ ، ١٠٨ ، ١٠٦
عبد الله بن محمد بن الحنفية	١١٨ ، ١١٦ ، ١١٥ ، ١١٤ ، ١١٣
(أبو هاشم) : ٤٦	١٢٩ ، ١٢٧ ، ١٢٥ ، ١٢٤ ، ١١٩
عبد الله بن مسعود : ٥٦	١٥١ ، ١٤٥ ، ١٤٤ ، ١٤١ ، ١٤٠
عبد الله المهدي : ٨٩	١٦٧ ، ١٥٨ ، ١٥٥
عبد الملك بن مروان : ٣٧	(ص)
عبد الوهاب عزام (الأستاذ	الصادق (أبو عبد الله جعفر بن محمد) :
الدكتور) : ٩٩	٨٨ ، ٨٥ ، ٨٣ ، ٧٩ ، ٧٧
عثمان بن عفان : ١٧ ، ١٦ ، ١٥	(ط)
٧٣ ، ٦٨ ، ٦٧ ، ٥٦ ، ٥٤ ، ٤٩ ، ٤١ ، ٣٥ ، ٣٣	طاش كبرى زادة : ١٦٧ ، ١٠٠ ، ١١
العسكري (أبو محمد الحسن بن علي) :	طلحة : ٧٤ ، ٥٠ ، ٤٩ ، ٣٥ ، ١٥
٧٩ ، ٧٧	الطيب بن الأمر : ٨٩
المصام : ٦٥ ، ٥٧ ، ١٨	(ظ)
عقبة بن طاهر الجهمي : ١٣٩ ، ١٣	الظاهر بيبرس : ٦١
علي بن أبي طالب : ١٧ ، ١٦ ، ١٥	(ع)
٤١ ، ٣٩ ، ٣٨ ، ٣٦ ، ٣٥ ، ٣٤ ، ٣٣ ، ٣٠	عائشة (رضي الله عنها) : ٧٤ ، ٣٥ ، ١٥
٥٦ ، ٥٥ ، ٥٤ ، ٥٠ ، ٤٩ ، ٤٧ ، ٤٦ ، ٤٢	عبد الجبار المعتزلي (القاضي) : ٤٦
٨٠ ، ٧٨ ، ٧٦ ، ٧٤ ، ٧٣ ، ٧٠ ، ٦٧ ، ٥٨	عبد القيس بن ربيعة : ١٧
١٠٤ ، ٩٦ ، ٩٥ ، ٩٤ ، ٨٤ ، ٨١	
(م ١٢ - علم الكلام)	

القوطلی (هشام بن عمرو) : ٥٣ ،

٩٥٥٤

الفيروز ابادی : ١٣٨ ، ١٤

(ق)

القلاسی (أبو العباس) : ٦٠ ،

١٢٦ ، ٦١

(ل)

الكاظم (أبو ابراهيم موسى بن

جعفر) : ٨٩ ، ٧٩ ، ٧٧ ،

كثير النوى : ٩٦ ، ٥٧

الكستلی : ٦١ ، ٥٩

الكعبی : ٥٧ ، ٥٣ ، ٥٠ ، ٣٥ ،

١٤٣ ، ١١٩ ، ١٠٧ ، ٧٢

الكلابي (عبدالله بن سعيد) : ٦٠ ،

١٢٦ ، ٦١

كهس : ١١١

(ل)

لالاند (أنسريه) : ١٦٨ ، ١٥٧

(م)

المازیدی (أبو منصور) : ٦١

ماكدونالد (دنكان) : ٣٨ ، ١٩ ،

١٦٨ ، ١٣٣ ، ١١٤ ، ٨٩ ، ٦٨ ، ٤١ ، ٤٠

على زين العابدین : ٧٩ ، ٧٧ ،

٩٦ ، ٨١

على سامی النشار (الاستاذ الدكتور) :

١٦٧ ، ١٢٣ ، ٨٩

عمار بن ياسر : ٨٢

عمر بن الخطاب : ١٥ ، ١٧ ، ١٩ ،

١٣٨ ، ٩٥ ، ٩٤ ، ٧٣ ، ٦٨ ، ٦٧ ، ٥٢ ، ٣٦

١٤٦

عمرو بن العاص : ٧٤ ، ٥٦ ، ٣٥

عمرو بن عبيد : ١١٣ ، ٥٤ ، ٥٠ ،

١٢١

عيسى (عليه السلام) : ١٢١ ، ٢٢

(غ)

الغزالي (الإمام أبو حامد) : ١٣ ، ٦ ،

١٦٧ ، ١٦٠ ، ١٥٩ ، ٦٢

غيلان الدمشقي : ١٢ ، ٤٣ ، ٢٠ ،

١٤٠ ، ١٣٩ ، ٤٤

(ف)

الفارابي : ١٥٤

فاطمة (رضى الله عنها) : ٩٦ ، ٩٤

فريد الدين المطار : ٩٩

فسك : ١٦٨ ، ٤١ ، ٢٤

مرتضى العسكري : ١٦٨، ١٠٣ :
 المردار (المعتزلى) : ٥٦ :
 مروان بن الحكم : ١٦ :
 مروان بن محمد (الخليفة) : ١١٢ :
 مسعود بن فذكى التميمي : ٣٣ :
 المسعودي : ١٦٨، ٥٣، ٥١، ٥١ :
 مسلم (الإمام) : ٤١ :
 المسيح (عليه السلام) : ١٠٤، ٨٧ :
 مصطفى عبد الرازق (الأستاذ الأكبر) : ١١ : ١٦٨، ٢٤، ١١ : مصر : ١١١ :
 معاوية بن أبي سفيان : ١٦، ١٥ :
 ٧٦، ٧٤، ٥٦، ٤٦، ٣٤، ٣٣ :
 معبد الجنى : ١٤٠، ١٣٩، ٢٠، ١٢ :
 المعتصم (الخليفة) : ٥٠ :
 معمر بن عباد مسلمي : ١١٩، ١١٨ :
 المغيرة بن سعيد : ١٠٥ :
 المقرئى : ٤٦، ٤٣، ٣٨، ٣٧، ١٣ :
 ١٠٨، ١٠١، ١٠٠، ٩٦، ٦٦، ٦١، ٥٤ :
 ١٦٨، ١٥٢، ١٣٢، ١٢٦، ١١٢، ١٠٩ :
 الملقى : ١٦٨، ١٠٤، ٨٧، ٤٥ :
 المنصور (الخليفة) : ٨٨، ٢٣ :
 المهدي (أبو القاسم محمد بن الحسن) :
 ٨٤، ٧٩

مالك بن أنس : ١٢٥، ٦٢، ٦٠ :
 المأمون (الخليفة) : ٢٤، ٢٣ :
 ٨٩، ٥٠ :
 المتوكل (الخليفة) : ٥٠ :
 المحاسبي (الحارث بن أسد) : ٦٠ :
 ١٢٦، ٦١ :
 المحلاوى (الشيخ محمد عبد الرحمن) :
 ١٦٧، ١٦٠ :
 محمد أبو ذرره (الشيخ) : ١٦٧، ٧٢ :
 محمد بن اسماعيل (المكنوم) :
 ٩١، ٨٩، ٨٨ :
 محمد بن الحنفية : ٧٧، ٤٦ :
 محمد بن عيسى : ١١١ :
 محمد بن مسلمة الأنصارى : ٤٥، ٤٢ :
 محمد البهي (الأستاذ الدكتور) : ٢٠ :
 محمد الحبيب : ٨٩ :
 محمد حسين آل كاشف الغطاء :
 ١٦٧، ٨٦، ٧٨، ٧٦، ٧٥ :
 محمد رشيد رضا : ١٦٧، ٦٧ :
 محمد رضا الطاهر : ٨٠، ٧٩، ٧٨ :
 ١٦٧، ١٢٢، ٨٧، ٨٤ :
 محمد عبيد (الأستاذ الإمام) :
 ١٦٨، ٢١، ١٩

مشام بن الحكم : ١٠٥،١٠١
 مشام بن سالم الجواليقي : ٧٠١
 هشام بن عبد الملك : ٩٤،٢٠
 هوروقتر : ١٤٢
 هيوج : ١٦٨
 (و)
 وات : ١٦٨
 الواثق (الخليفة) : ٥٠
 واصل بن عطاء : ٤٦ — ٥٤،٥٠
 ١١٣،٩٤ — ١٤٠٠،١٤١ — ٢٤١،١٤١
 (ي)
 يحيى بن زيد : ٩٤
 يوحنا الدمشقي : ١١٦
 يوسف بن عمر الثقفي : ٩٤
 يوشع بن نون : ١٠٢
 يونس الاسواري : ١٤٠

موسى عليه السلام : ٨١
 (ن)
 نجدة بن عويمر الحنفي : ٣٧
 النسفي : ١٨، ٦٤، ٦٩، ٧٠، ٧٢
 ١٦٦، ١٥٧، ١٤٦، ١٤٣، ٧٣
 نصر بن سيار : ٩٤
 النظام (البراهيم بن سيار) :
 ٥٤ — ٥٨، ١١٧ — ١١٨، ١٤١
 ١٥٥
 النوبختي : ٤٥، ٥١، ٥٢، ٥٤، ٥٦
 ١٦٨
 نيكولسون (رينولد) : ١٦
 (ه)
 الهادي (أبو الحسن علي بن محمد) : ٧٩
 هارون (عليه السلام) : ٨١
 الهروي : ٢٧، ١٦٨

فهرس الفرق والطوائف

أهل السنة والجماعة : ١٤ ، ١٨ ،	(١)
١٩ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣٧ ، ٤٢ ، ٤٤ ،	الإمامية : ٣٦
٤٨ ، ٤٩ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩ — ٧٤	الإمامية عشرة : ٧٧ ، ٧٨ — ٨٨
٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٩٩ ، ١٠٩ ،	١٢١ ، ٩٦ ، ٨٩
١٢٠ ، ١٢٦ ، ١٣٦ ، ١٤٥ ، ١٤٨ —	إخوان الصفا : ٩٠
١٥٠ ، ١٥٤ ، ١٥٧ ، ١٥٩ — ١٦٢	الازارقة : ٣٦ ، ٤٨
أهل الكتاب : ٢١ ، ٢٢	الإسماعيلية : ٥٧ ، ٧٧ ، ٧٨
(ب)	٨٨ — ٩٣ ، ١٢٤
الباطنية : ٨٨ ، ٩٠	الأشعرية : ٥٩ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٧٢
البقرة : ٩٦	٩٩ ، ١٢٦ — ١٣١ ، ١٣٤ ، ١٣٦ ،
البائية : ١٠٥ ، ١٠٧	١٤٥ ، ١٥٤ ، ١٦٠ — ١٦٢
(ت)	أصحاب الحشامين : ١٠٧
التعليمية : ٨٨ ، ٩٠	الأفلاطونية الحديثة : ٢٠ ، ٢٣
التومية : ٤٢	الإمامية : ١٨ ، ٥٧ ، ٦٣ ، ٧٨ ، ٨١
(ث)	٨٧ ، ٨٨ ، ٩٧
التعالية : ٣٦	الأمويون : ١٧ ، ١٨ ، ٤٠ ، ٤١
التنوية : ١٠٦	٤٨ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٩٤ ، ١١٢
التوبانية : ٤٢ ، ٤٣	الانصار : ١٥ ، ١٧ ، ٣٢ ، ٤٣ ، ٧٠
(ج)	أهل الحديث : ٦٢ ، ١٠٩
الجارودية : ٩٦	أهل الرأي : ٦٢

(د)

الرافضة (الرافضة): ٦٣، ٤٤
٦٧، ١٠٩٤، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٥٩
١٠٧، ١٣٢

الرواقية: ١٤٢

(ز)

الوراشية: ٢٣
الويدية: ٥٧، ٥٦، ٤٤، ٤٤، ١٠٥
٦٥، ٧٣، ٧٧، ٧٨، ٩٣، ٩٧

(س)

البيثة: ١٠٣، ١٠٢، ١٠٥
١٠٧
السلف: ١٠٠، ١١، ١٢، ٢٥
٢٦، ٥٩، ٦٠، ١٢٥، ١٢٦
١٣٢، ١٣٣

السلانية: ٥٧، ٩٦

(ش)

الشاقمية (الذهب): ٦١
الشبيبة: ٣٧
الشبيبة: ١٤، ١٥، ١٨، ٢٩
٢٧، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٤، ٤٦

الجيبية: ٥٨، ٥١

الجبرية: ١٣٥، ١٣٦، ١٤٤

١٤٨

الجبرية الخالصة: ١٤٤

الجبرية المتوسطة: ١٤٤، ١٤٥

الجبرية (من الترتيب): ٥٧

الجبرية: ١١٣، ١١٢، ١١٣

١١٤، ١٥٠

(ح)

الحوية: ١٠٩، ١١١، ١٣٢

١٥٨، ١٥٧، ١٥٩

الحولون: ٨٤، ١١١

الحول (الذهب): ٦١

الحول (الذهب): ٦١

الحوية: ٢٧، ٦١

(خ)

الخطاية: ٧٨

الخارج: ١٥، ١٦، ١٨، ٢٩

٣٠، ٣٢، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢

٤٤، ٤٧، ٤٨، ٥٣، ٥٥، ٥٦، ٥٧

٥٨، ٦٣، ٧٢، ٧٤، ٧٧

(د)

الدمرية: ٨

الغيلانية : ٤٣

(ف)

الفاطميون : ٨٩

القطعية : ٧٨

(ق)

القدرية : ١٢ ، ٤٣ ، ١١٨ ، ١٣٦

١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٤٠ ، ١٥٠

القدرية المرجئة : ٤٣

سبق التقدير (مذهب) : ١٤٧

القرآن : ٦٢

القرامطة : ٩٠

القضاء والقدر (مذهب) : ١٤٧

(ك)

الكرامية : ١٠٨ - ١٠٩

الكنيسانية : ٤٦ ، ٧٧

(م)

المالكي (المذهب) : ٦١

المانوية : ٢٣ ، ١٠٦

المباركية : ٨٨

المجسمة : ١٠٢ ، ١١٢ ، ١١٤

١٢١ ، ١٢٦

المجوس : ٨ ، ٢٣ ، ٦٦

المجوسية : ٢٣ ، ١٣٨

المحدثون : ٦٢

المحكمة الأولى : ٣٧

٤٨ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٦٢

٦٤ ، ٧٠ ، ٧٣ ، ٧٤ - ٧٨ ، ٨٠

٨٩ ، ٩٠ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ١٠٦

١٢١ ، ١٢٤ ، ١٣٥

(س)

الصائبة : ٨

الصالحية : ٤٢ ، ٩٦

الصغائية : ٦٠ ، ١٢١ ، ١٢٥

١٢٦

الصفورية : ٣٦

الصوفية : ٥٩ ، ٦٢ ، ٨٢ ، ٩٣

٩٩ ، ١٣٢ ، ١٣٥

(ط)

الطبيية : ٨٩

(ظ)

النظامية : ١٥٤ ، ١٥٧ ، ١٥٨

(ع)

المبيدية : ٤٢

المجاردة : ٣٦

العقليون (الفلاسفة) : ١٥٧

(غ)

الغسانية : ٤٢

الغلاة : ٨٤ ، ٩٩ ، ١٠٢ ، ١٠٣

١٠٤ ، ١٠٨

المطلة : ٢١، ١١٠، ٢٠	المرجئة : ١٨، ٢٩، ٣٧، ٣٠
المنيرية : ١٠٥، ١٠٧	٣٩ — ٤٤، ٤٧، ٤٨، ٥٥، ٥٧
الملحدة : ٩٠	مرجئة الجبرية : ٤٢
المهاجرون : ٧، ١٥	المرجئة الخالصة : ٤٢
(ن)	مرجئة الخوارج : ٤٢
التجيدات : ٣٦، ٣٧، ٥٢	مرجئة القدرية : ٤٢
النسطورية : ١٠٤	الزوكية : ٩٠
النصارى : ١٠٨، ١٠٤، ٢٢، ١٩، ٨	المسيحيون (الشرقيون) : ٣٠
١٣١، ١٣٠، ١٢١، ١١٦	المسيحية : ١٥٤، ٢٢، ٣٠
(و)	المشبهة : ١١٤، ١١٢، ١٠٢
الواقفية : ٧٨	١٣٤، ١٢٦، ١٢١
الوثنية : ٢٣، ٢٢	المتولة : ٢٣، ٢٤، ٢٩، ٣٠، ٣٢
(ي)	٤٤ — ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦٥، ٧٢، ٩٤، ٩٩
اليهود : ٨، ١٩، ٢٠، ١	١٠١، ١٠٦، ١٠٩، ١١٠، ١١٣، ١٢١
١٥٤، ١١١، ١٠٤	١٢٢، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٨، ١٣٠، ١٣٢
اليولسية : ٤٢	١٣٥، ١٤٠ — ١٤٤، ١٤٥، ١٤٨
	١٥٤، ١٥٧، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢

